Religion und Geisteskultur

Zeitschrift

für religiöse Vertiefung des modernen Geisteslebens

Herausgegeben

von

Lic. Th. Steinmann

Dozent für Philos. und theol. Syst. am theol. Seminar der Brüdergemeine in Gnadenfeld.

Vierter Jahrgang

Göttingen
Vandenhoeck & Ruprecht
1910

Digitized by the Internet Archive
in 2024

https://archive.org/details/religion-und-geisteskultur_1910_4

Inhalt:

Seite

Das Transszendente in der Weltanschauung und in der Religion I. und II. Von Dozent Lic. Th. Steinmann-Gnadenfeld 1
Wesen und Bedeutung des Anthropomorphen für Religion und Wissenschaft. Von Pfarrer Dr. W. Ernst-Harskirchen 31
Die Erfahrung des Göttlichen als das Grundproblem der Religionsphilosophie. Von Dr. phil. K. Oesterreich-Berlin 41
Theologie und Erkenntnistheorie. Von Pfarrer Lic. A. Eckert-Strohsdorf 53
Hermann Cohen und das Problem der Religion. Von Dr. A. Köster-Blankenese 61
Ein philosophischer Spaziergang. Von R. M. . .-München 71
Gott und Natur. Von Prof. Lic. Ad. Hoffmann-Königsberg . . . 97
Teleologische Gotteserkenntnis. Von L. Keßler-Stettin-Neutorny . . . 107
Kant, Schleiermacher und Herrmann in ihrem gegenseitigen Verhältnis. Von Hans Schlemmer-Breslau 117
Einiges über religiöse Begriffsbildung. Von T. Segerstedt-Lund . . 145
Religion und Mythos. Von Prof. Dr. W. Kinkel-Gießen 152
Das Transszendente in der Weltanschauung und in der Religion III. Von Dozent Lic. Th. Steinmann-Gnadenfeld 185
Die Bedeutung des Wissens vom Tode für die Genealogie der Religion. Von Dr. Adolf Mayer-Heidelberg 207
Vom Glauben an das Wissen. Von R. M. 212
Materialistische Wertungen. Von Wilhelm Bastiné-Berlin 215
Der religiöse Wahrheitsbegriff in der Philosophie Euckens. Von Privatdoz. Lic. Karl Bornhausen-Marburg 265
W. James' pragmatische Religionsphilosophie. Von K. A. Busch, S. T. B. (Harvard), Stadtvikar in Frankfurt a. M. 327

Berichte:

Die persönliche Stellung des Philosophen Gustav Glogau zur Religion. Von W. Frühauf-Lingen 73
Ein Paradigma für animistische Religionen. Von Privatdozent Dr. H. Hielscher-Münster i. W. 91
Erkenntnistheoretische Probleme. Von Prof. Dr. A. Messer-Gießen . . 155
Über den Monismus. Von Dozent Lic. Th. Steinmann-Gnadenfeld . 171

Seite

Zur religionspsychologischen Arbeit des Auslandes. Von Prof. Dr. G. Wobbermin-Breslau 233
Vom übernatürlichen Ursprung kanonischer Bücher. Von Prof. Dr. N. Söderblom-Upsala 247
Felix Gotthelf, Mahadeva. Von Dr. Richard Meister-Wien 255
Besprechungen 94. 176. 259. 346
Eingesandte Bücher 182. 264
Berichtigungen 96. 184
Preisaufgabe 348

Das Transszendente in der Weltanschauung und in der Religion.

Von Theophil Steinmann.

I. Die seelischen Wurzeln des Transszendenten in der Weltanschauung.

1.

In zwei Formen spielt das Transszendente im geistigen Leben eine Rolle, entweder als bedeutsamer Bestandteil der Weltanschauung, deren Gesamthaltung und -stimmung eigentümlich beeinflussend, oder als Gegenstand eines praktischen Wechselverhältnisses in der Religion. Dieser Unterschied ist nicht unbedeutend. Wo das Erstgenannte vorhanden ist, kann doch das Zweite bewußt abgelehnt werden.

Es kann einer auf das bestimmteste einen transszendenten Hintergrund alles Daseins anerkennen, bestimmte Vorstellungen in dieser Richtung bilden und sich diesen Gedanken mit voller Eindrücklichkeit und Gefühlsstärke gegenwärtig halten, so daß all' sein Denken über die Welt und all' sein Wirken davon begleitet und dadurch beeinflußt ist: doch aber bleibt jenes Transszendente Hintergrund und wird nicht anders Gegenwart denn nur als begleitende Stimmung, die nicht mehr als eben nur das Bewußtsein davon gegenwärtig hält; es ist aber nicht die Rede davon, daß das Jenseitige selbst und eine Erfahrung davon als irgendwie greifbare Realität gegeben wäre, geschweige denn daß eine lebendige Wechselbeziehung mit dem Jenseitigen den Hauptinhalt des Lebens bildet.

Anders auf dem Boden der Religion. Hier ist das Transszendente mehr als ein geahnter oder etwa auch gedachter Hintergrund der Weltauffassung und des praktischen Weltverhältnisses. Es tritt mit großer Bestimmtheit aus seiner Verborgenheit heraus. Aus dem Hintergrunde tritt es in den beherrschenden Vordergrund des Lebens; aus der ahnenden Unbestimmtheit und aus der Ferne eines letzten Gedankens verwandelt es sich in die Nähe einer greifbarsten Realität. Und als die entscheidende Angelegenheit, von welcher alles Wohl und Wehe des Menschenlebens abhängt, erscheint hier, daß man zu diesem Jenseitigen die geforderte direkte Beziehung gewinne.

In der Weltanschauung liegt vor dem Transszendenten, das sie anerkennt, die ganze Breite der Weltrealität als das Erstgewisse. Diese durchmessend mit der Kraft des Gedankens und des Gefühls, findet der Mensch das Jenseitige als ein Äußerstes und Letztes, woran er grade noch mit einiger Sicherheit zu rühren vermag. In der Religion steht das Jenseitige als das voraussetzungslos und in sich selbst gewisse ganz unmittelbar vor dem Menschen da. Es hat nichts vor sich und liegt nicht erst hinten am Ende eines langen Weges; sondern es steht ganz unmittelbar zu allervorderst in seiner ganzen Tatsächlichkeit und Wucht. Es spinnen sich nicht nur allerlei Fäden durch alles hindurch vom Menschen her da hinüber, seine Weltanschauung und sein praktisches Weltverhalten durchwebend; sondern ganz direkt und unmittelbar drängt es sich an den Menschen heran und fordert, Hauptinhalt und Grundlage seines Lebens zu werden. Was auf dem Weltanschauungsgebiet weit auseinander liegt, das rückt hier zu unmittelbarer Berührung zusammen.

Wir verstehen hier überall unter Religion die Religion als ganz und gar ungebrochene Größe, so wie sie in ihren eigentlichen Heroen lebt und, in dieser Hinsicht gleich, in den Scharen der Gläubigen einer positiven Religion. Da ist nicht etwa das Jenseitige selbst ein Problem oder steht irgendwie in Frage, sondern das ist hier die Frage, ob und wieweit die rechte Beziehung zum Jenseitigen vorhanden sei und gewonnen werden könne. Denn nicht um Gottes Dasein wird hier gerungen, sondern um ein Gottesverhältnis; das andere aber ist selbstverständliche Voraussetzung. Hier gibt es wohl auch Gottsucher; aber Gottsucher, die gewiß sind seines Vorhandenseins, ungewiß nur über den Weg zu ihm.

Das bedarf der besonderen Erinnerung. Wir Menschen von heute haben uns sehr daran gewöhnt, in der Religion ein Problem zu sehen und über dasjenige zu diskutieren, was aller wurzelkräftigen Religion außer allem Zweifel steht. So sehr stecken wir in dieser Gewohnheit darin, daß wir beim Gedanken an Religion von dieser Art Fragen und Nöten kaum mehr zu abstrahieren vermögen; ja wir dichten wohl gar das alles ganz unwillkürlich selbst in die Heroen der Religion hinein und machen sie uns so nach unserem eigenen Bilde zurecht. Was sie als ihren besonderen Schatz in der Seele tragen, das will uns ohne dergleichen Weltanschauungsfragen als zu naiv erscheinen, und wenn zu naiv, dann als geringer wie unsere reflektierte und zweifelbeschwerte Art. Wir verraten aber durch solche Modernisierungsversuche nur, wie fern wir der Welt gerückt sind, in welcher sie ihr Leben lebten und aus welcher heraus sie der Menschheit ihre besonderen Schätze darreichen.

Es soll also im Folgenden gesondert die Rede sein einmal von der Religion und der durch sie geschehenden Vertretung des Transszendenten, sodann von dem Transszendenten als Bestand der Weltanschauung. Wie

sehr es sich hierbei wirklich um verschiedene Dinge handelt, das wird die weitere Ausführung über diese einleitenden Bemerkungen hinaus verdeutlichen. Wir beginnen aber mit dem Transszendenten in der Weltanschauung als mit derjenigen Sache, welcher unsere Zeit weniger entfremdet ist und zu der sie darum immer noch leichter den Schlüssel findet.

2.

Dieses Moment des Transszendenten eignet keineswegs jeder menschlichen Gesamtweltanschauung; es gibt Weltanschauung genug, die alles der Art, sei es direkt leugnet, sei es für ihre Weltorientierung bewußt ausscheidet und an solcher Leugnung oder Ausscheidung ihr charakteristisches Gepräge hat.

Ob eine Weltanschauung zu dieser oder zu jener Gruppe zu rechnen ist, dafür ist entscheidend nicht etwa der bloße Umstand, ob sich im Zusammenhang ihrer Erwägungen irgendwelche Anerkennung eines Transszendenten findet oder nicht. Eine solche Anerkennung vollzieht ja z.B. der moderne Agnostizismus. Diese agnostizistische Anerkennung des transszendenten Unerkennbaren für sich allein entscheidet aber noch nicht über den hier in Betracht stehenden Charakter der betreffenden Weltanschauung. Es kann sich dabei lediglich handeln um eine einleitende Arabeske; die Weltanschauung selbst hält sich dann vielleicht lediglich an die erkennbaren Bekundungen des Unerkennbaren, ohne eine schweigende Verehrung des verborgen bleibenden Geheimnisses weiter mitklingen zu lassen. Dann ist die Anfangshieroglyphe nur gemeint als Verwahrung gegen eine dogmatistische Denkweise, welche den Dingen überall bis auf den innersten Grund zu blicken meint. Man vermerkt im Anfang, wie man sich im Unterschied hiervon der aller menschlichen Einsicht gezogenen Schranken bewußt sei. Man ist nun aber streng gewillt, sich ganz in diesen Schranken zu halten, und zwar so, daß man das ganze von ihnen umzogene Gebiet auszumessen versucht und dorthin all' sein Interesse verlegt; jenes unbekannte Darüber-hinaus dagegen sei für uns Menschen nur insoweit da, als es den fernen Horizont bezeichnet, innerhalb dessen wir uns bewegen. Solche Art Weltauffassung gehört trotz aller Erwähnung und Anerkennung eines Transszendenten doch auf die andere Seite.

Darauf kommt es an, daß das anerkannte Weltjenseitige im Weltauffassen und im Weltwirken selbst mitten darin eine Rolle spielt. Es muß gegenwärtig bleiben oder immer wieder gegenwärtig werden, nicht nach einmaliger Vergegenwärtigung seines Vorhandenseins ein für alle mal ganz draußen hin an die fernsten Grenzen verwiesen werden, um die man sich des weiteren nicht zu kümmern braucht.

Andrerseits: es ist nicht nötig, daß ein klarer Gedanke vom Jenseitigen gefaßt oder eine bestimmt umrissene Anschauung davon gebildet werde. Es kann sich sehr im Unbestimmten halten, vielleicht ganz in der

Unbestimmtheit des schlechthin Unerkennbaren. Wirkt es nur in solcher Form aus seiner verborgenen Ferne bemerkbar hinein in Weltauffassung und Weltwirken, immer wieder wach gerufen durch die Einzelheiten des Erlebens und Auffassens der Dinge oder durch den gesammelten Blick auf das Ganze, dann stehen wir mitten in aller Unbestimmtheit doch ganz klar auf dem Boden vom Geiste des Transszendenten beseelter Weltanschauung.

Worin aber steckt denn nun eigentlich dieses eigentümliche, die Weltorientierung der Menschen unterscheidende Element, und wie und woher kommt es in eine Weltanschauung hinein?

3.

Untersuchen wir unter diesem Gesichtspunkte zunächst einmal einzelne Weltanschauungen, bei denen das Transszendente sich nicht findet. Grade solche vom Negativen ausgehende Voruntersuchung kann etwas besonders Belehrendes haben. Indem wir den Ursachen der Gegenerscheinung nachgehen, mag sich uns ein Vorausblick öffnen und eine Wegweisung auf die treibenden Kräfte hin, welche wir suchen. Bringt dann die positive Untersuchung dem eine Bestätigung, so befestigt eines das andere zu größerer Gewißheit, wirklich das Entscheidende herausgefunden zu haben.

Als Musterbeispiel atransszendenter Weltanschauung greifen wir den Materialismus heraus.

Hier gibt es keinerlei verborgenen Welthintergrund, kein Geheimnis der Dinge. Wohl liegt etwas anderes hinter der Welt unserer sinnlichen Wahrnehmung; aber *diese* Hinterwelt ist bis in ihr Innerstes so durchsichtig, hat so gar keine erschütternde, undurchdringliche Tiefe. Es geht hier alles auf die einfachste Weise zu. Eine unendliche Menge kleinster Massenteilchen, mehr bedarf es nicht; von da aus wird alles. Und so ein kleinstes Massenteilchen selbst, eine wie einfache Sache ist das doch, etwas wie ganz und gar alltägliches. Was Masse, was Materie ist, wem sollte das nicht in der allernüchternsten Weise vertraut und geläufig sein, da ja doch alles rings um uns bis zum fernsten Horizont und darüber hinaus nichts weiter ist als raumfüllende Masse und immer wieder solche Masse. Und daß diese da ist, wie selbstverständlich! Wie einfach auch, daß sie als raumfüllende in Teile geht! Darum auch wie selbstverständlich, daß sie immer so da war, nur eben früher in anderer Ordnung. Sie lagert sich eben beständig um, aus keinem andern Grunde, als weil es Masse ist in so unzähligen Teilchen. Und das alles konstatieren wir als die nun eben vorhandene Tatsächlichkeit. Was kann man denn mehr, als feststellen, daß es eben so und nicht anders ist, und zufrieden sein, wenn da nur alles durchsichtig eines mit dem andern zusammenhängt?

Uns interessieren hierbei nun nicht die Einzelheiten, die Atome und ihre Schwingungen, nicht Kraft und Stoff oder womit sonst hier gearbeitet wird. Uns interessiert der Geist des Ganzen, den wir auch dort wieder-

finden, wo man nicht so zuversichtlich etwa grade mit Kraft und Stoff operiert. Und dieser Geist ist der Geist der restlosen Enträtselung oder wir können auch sagen: Rationalisierung des Gegebenen. Den verkörpert in besonders anschaulicher Weise wie schon der alte Atomismus, so auch die Kraft- und Stofflehre des deutschen Materialismus. Er findet sich aber auch sonst mannigfach in mancherlei anderem Gewand, wenn auch nicht immer in so vollendeter Reinkultur.

Wie aber wird dem Menschen, sei es in dieser, sei es in jener Form, sei es wirklich so bis zum äußersten, sei es mit gewissen (z.B. agnostischen) Konzessionen und Einschränkungen, die Welt so ganz durchsichtig, in Teilen oder im Ganzen?

Die materialistische Weltauffassung, wie die mancherlei anderen ihr in dieser Hinsicht verwandten, sind Früchte an dem Baume des modernen Erkenntnisstrebens. Und dieses ist aus zwei Quellströmen zusammengeflossen, der Tendenz auf praktische Beherrschung und Ausnutzung des Gegebenen und dem Durst nach genauem und exaktem Wissen d.h. nach zutreffender und genauer Erfassung des wirklichen Tatbestandes der uns umgebenden Dinge. — Beschäftigen wir uns zuerst mit dem Erstgenannten.

Wo der Sinn auf die praktische Ausnutzung einer Sache gerichtet ist, da ist mancherlei ausgeschaltet, was sonst wohl durch ihren Eindruck im Menschen erregt wird. Die schlank himmelan strebende Tanne verwandelt sich diesem praktischen Sinn in ein bestimmtes Quantum für diesen oder jenen Zweck verwendbaren Holzes; der zwischen engen Felswänden dahinbrausende Strom ist lediglich Wasserkraft, geeignet bei rechter Verwendung Kulturarbeit zu leisten; das flammende Abendrot über den blauen Bergen am fernen Horizont und den dunklen Schatten des welligen Hochlandes ist die Aussicht auf einen ungestörten Erntetag. Alles tritt hier unter den Gesichtspunkt seiner praktischen Verwendbarkeit; lediglich unter dem Gesichtspunkt wird es aufgefaßt, was damit zu machen und wie man ihm zu diesem Zwecke beikommen kann.

Dasselbe kann sich nun bei der Gesamtauffassung des Wirklichen im Großen wiederholen. Dann tritt der ganze unserer Einwirkung zugängliche Zusammenhang der Dinge unter den Gesichtspunkt seiner Verwendbarkeit. Wie man den Dingen und ihrem Zusammenhang beikommen könne und sie in Gebrauch nehmen, das ist die Frage, mit welcher wir an sie herantreten. Da gilt es denn, mit aller Nüchternheit genau ihre Einrichtung erkennen, damit man sie auch recht und erfolgreich anfasse. Was die Welt der Dinge in uns sonst für Eindrücke auslöst, aus denen allerlei mehr zu raunen scheint, das kommt hier nicht in Betracht. Darum gleicht die Unwelt hier nicht dem Bergwald, in dessen Stille vereinzelte Sonnenlichter spielen, Wipfel von weit her rauschen, ein verborgenes Wässerlein irgendwo rieselt, was alles diesem Nebeneinander

von Bäumen ein so eigentümliches Leben und so etwas wie eine verborgene Seele gibt. Sie ist nur ein Nebeneinander von Nutzholz; das andre alles ist ausgeschaltet.

Weiter: Das Interesse gehört hier nicht eigentlich den Dingen selbst, sondern ihrem Gebrauch. Dafür, nicht in sich selbst ist es wichtig, sie genau und zutreffend in ihrem Zusammenhang aufzufassen. Man hat eine Art egoistisches Verhältnis zu den Dingen. Da können sie verständlicherweise keine „Tiefen" erschließen, falls sie nämlich solche bergen sollten, so wenig jemand einen andern Menschen in seiner ganzen Tiefe ausschöpfen wird – er bemüht sich ja auch garnicht darum –, wenn er mit ihm lediglich ein sicheres Geschäft machen will. Eine bloße Ansammlung von Gegenständen, die man irgendwie gebrauchen möchte, ist und bleibt eine ganz nüchterne und prosaische Sache; und das wird nicht dadurch anders, daß diese Ansammlung von Gebrauchsobjekten unsere Welt heißt.[1])

Ganz anders auf die Dinge selbst geht der eigentliche Erkenntniswille. Für ihn ist nun aber jedes Ding und jeder Vorgang lediglich Erkenntnisobjekt. Was die Dinge auf uns für einen Eindruck machen, was für Empfindungen und Gemütserregungen sie sonst in uns auslösen, das ist auch hier gleichgiltig; ob angenehm oder unangenehm, schön oder häßlich, geeignet, die Seele zu erheben, oder nicht: es ist alles in gleicher Weise Erkenntnisgegenstand. Einzig danach hat eines einen Vorzug vor einem anderen, wieweit von seiner Erkenntnis aus auch anderem eine intellektuelle Durchleuchtung zuteil wird.

Und wirklich den Dingen selbst gilt dieses rein intellektuelle Interesse: genau so, wie sie wirklich sind, sollen sie ergriffen werden. Entkleidet sie schon der schlechthin intellektuelle Charakter des Interesses, das wir an ihnen nehmen, aller ihnen etwa andersweitig anhaftender Eindrücklichkeit, die beständige Tendenz auf den „objektiven" Sachverhalt d.h. eben auf die Dinge selbst, fordert erst recht gebieterisch Ausscheidung aller subjektiven Elemente, die den wahren Sachanblick trüben und verfälschen könnten. Nicht, was wir an den Dingen und wie wir sie erleben, sondern wie sie bei sich und für sich selber sind, das soll ja festgestellt werden. Darum bezeichnet denn auch den Gang der Wissenschaft eine fortschreitende Ausscheidung aller irgendwie subjektiven Bestandteile aus dem ersten, naiven Weltanblick d.h. eine konsequente Ausscheidung alles dessen, wie die Dinge auf uns wirken und wie wir sie unmittelbar lebendig erleben.

[1]) Dieser eigentümliche Prosaismus der Weltbetrachtung tritt im Ganzen des modernen Erkenntnisstrebens mehr zurück; der andere Komponent, der reine Erkenntnistrieb, ist der stärkere. Es tritt aber beides, besonders in den Anfängen, deutlich nebeneinander heraus, das eine mehr im baconischen Ansatz und seitdem immer wieder hervortretend im englischen Empirismus, das andre bei Deskartes und den rationalistischen Denkern. Darum steht aber natürlich nicht aller Empirismus unter dem Zeichen der Gebrauchsprosa.

Unsere Stellungnahme zu den Dingen ist hier also bestimmt lediglich durch den auffassenden Intellekt, und im Zusammenhang hiermit ist die Welt des Gewußten eine nüchterne Welt der einfachen Tatsächlichkeit. In dieser Welt der bloßen Tatsächlichkeit aber findet das Transszendente so schwer eine Stätte. Woran mag das liegen?

Ihren nüchternen Tatsachencharakter verdankt diese Welt jener Ausscheidung aller Gefühlseindrücke des Wirklichen, für die ja auch der hierin gleich geartete Gebrauchsegoismus keine Verwendung hatte. Jenem aber, so schien uns, vermochten eben deshalb die Dinge keine verborgene Tiefe zu gewinnen. Ist's vielleicht hier dasselbe?

Lediglich der Intellekt mit Ausscheidung alles sonstigen Eindrucks bestimmt hier das Verhältnis zu den Dingen. Für den Intellekt aber gibt es nur zwei Wege, sich der Tatsächlichkeit von Etwas zu versichern. Entweder, es muß unmittelbar als Erfahrungsobjekt aufgefaßt werden können (der Empfindung und Wahrnehmung gegeben sein) und als solches der erforderlichen kritischen Prüfung standhalten; oder sein Dasein muß mit zwingenden Gründen bewiesen sein. Tatsächlich nun ist grade dies ein Vorwurf, der besonders oft gegen alle Transszendenz erhoben wird: das Transszendente sei nirgends in der Erfahrung gegeben, noch lasse es sich irgendwie zwingend beweisen. Hier also haben wir es ganz deutlich: auf dem Wege des rein intellektuellen Verhaltens zum Wirklichen will sich Transszendentes nicht finden lassen; denn es ist weder „gegeben", noch läßt es sich wirklich beweisen. Bestätigt das nicht unsere Vermutung, vom Transszendenten gelte eben: Wenn ihr's nicht irgendwie fühlt, ihr werdet's nicht erjagen?[2])

[2]) Man sagt wohl: Doch aber breche in die Welt der bloßen Tatsächlichkeit, um welche das exakte Wissen sich müht, das Transszendente hinein, als das erwiesene Unerkennbare nämlich. Wie steht es damit? Wird so das Transszendente wirklich nüchterne, erwiesene Tatsächlichkeit und damit dem rein intellektuellen Verhalten zugänglich?

Der Erkenntniswille geht auf den ganzen Stoff der uns umgebenden Dinge; der aber ist überreich an Umfang des Ganzen und an Fülle des Einzelnen. Darum wächst dem Erkenntniswillen immer neue Arbeit zu; aus jeder erfüllten Leistung entstehen aus der Fülle des Gegebenen neue Aufgaben. In diese Interessen und diese Arbeit vertieft, stoßen wir nun wohl hin und wieder auf Hindernisse; es gibt Punkte, da wir nicht recht weiter können. Wo nicht einmal eine Vermutung gelingen will. Haben wir da jenes Unerkennbare, jenes undurchforschbare Geheimnis? Nein doch. Es steht hier lediglich neben dem vielen Durchforschten ein Unerforschtes. Man wird vielleicht auf anderem Wege versuchen müssen, diesem noch Unerforschten beizukommen. Es ist nur die richtige Kombination, die richtige Untersuchungs- und Experimentiermethode noch nicht gefunden. So ist es ja doch immer, daß dem eindringenderen und immer weitere Zusammenhänge umspannenden Denken wirkliche Schwierigkeiten entstehen, die sich erst sehr mit der Zeit lösen. Immer also ist es nur „noch Unerforschtes", „noch Unbekanntes" — nicht „Unerkennbares", nicht „Geheimnis".

Und selbst den Fall gesetzt, er würde an irgend einem Punkte strikt bewiesen: hier ist für immer eine Grenze der Einsicht; hier heißt es nicht nur für jetzt:

4.

Die moderne Abneigung gegen das Transszendente hat aber noch eine weitere Wurzel neben diesen beiden, die in der Art des auffassenden Verhaltens zur Wirklichkeit (als Gebrauchsobjekt und als Erkenntnisobjekt) liegen. Was wir noch zu erwähnen haben, ist wohl gar die Hauptursache dieser Abneigung; jedenfalls wirkt es in weitere Kreise.

Mit derjenigen transszendenten Weltanschauung, gegen deren Alleinherrschaft sich die moderne weltliche Kultur emporgerungen hat, war zugleich gegeben ein eigentümliches Wertungssystem, und dieses besagte: allein das Transszendente hat Wert, alles Diesseitige ist wertlos. Die transszendente Weltanschauung enthielt also zugleich eine Herabwertung aller irdischen Dinge, nicht nur des sinnlichen Behagens und der bloß animalischen Lust, sondern alles dessen, was nicht deutlich in dem bestimmt gefaßten Transszendenten mündete. Gegen diese Einschätzung nun protestiert etwas im Geiste der ganzen modernen Kultur. Alle Kulturarbeit, alle Bemühung der Wissenschaft und Kunst, alle Versittlichung des menschlichen Zusammenlebens — alles Bemühungen, die auf das Gegebene gehen und nicht auf irgend ein Jenseitiges —: das alles hat seinen eigenen und selbständigen Wert. Es lohnt sich, im Diesseits zu leben, den Zielen nachstrebend, die uns hier gesteckt sind. Da sich nun aber die transszendente Welt wie eine Wolke über diese Welt zu legen scheint, die ihr allen Glanz und alles Leuchten nimmt, regt es sich immer mehr wie ein lebhafter Protest gegen alle transszendente Weltanschauung. Nicht nur, daß man, nachdem man im Diesseits so überreich viel Wert und Sinn entdeckte, das Jenseitige ignoriert, wo vordem allein Wert und Sinn zuhause war: man leugnet es auch aus solcher Stimmung heraus, um der diesseitigen Welt ihren vollen Rechtsanspruch zu wahren. Diese Stimmung verbindet sich dann mit der exakten Tatsachenforschung und gibt der Atransszendenz in deren Resultaten das rechte Gewicht. Und auch dort, wo man der eigentlichen Arbeit der Wissenschaft vielleicht recht fern steht, läßt man sich aus solcher Stimmung heraus gern sagen, daß das Transszendente weder in der Erfahrung, auch nicht mit Hilfe des bewaffneten Auges, irgendwie zu finden, noch mit zwingenden Gründen zu beweisen sei.

Hier also haben wir es zu tun mit einer teils atransszendenten, teils direkt antitransszendenten Stimmung, die in der Wertschätzung diesseitiger Güter und Aufgaben ihre Ursache hat.

---

ignoramus, sondern für immer: ignorabimus — das ist dann nicht mehr als lediglich eine negative Festlegung. Also hier ist eine Grenze; dann kehren wir eben um. Mehr ist damit nicht gesagt. Irgend ein positives Etwas ist so doch nicht gezeigt. So lange wir erkennen wollen, interessieren uns diese etwa zugestandenen Grenzen nicht, sondern das unendlich viele, was zwischen diesen Grenzen liegt.

5.

Wir wenden uns einer weiteren, sehr anders gearteten psychischen Ursache atranszendenter Weltanschauung zu: atranszendent ist auch die Welt des Selbstsüchtigen.

Selbstsüchtige Menschen, denen ihr kleines Ich der Maßstab für alle Dinge ist, finden wir nun freilich unter den Mitläufern von allerlei auch transszendenter Weltanschauung; andrerseits kann edelste Selbstlosigkeit mit ausgesprochen atranszendenter Weltanschauung bestehen. So scheint hier kein Zusammenhang besonderer Art vorzuliegen. Sehen wir aber genauer zu!

Im letzteren Fall wird jedenfalls die vorhandene Fähigkeit, sich uneigoistischen Zielen hinzugeben und so in mannigfaltiger Weise über die Enge des eigenen Lebens in allerlei Weltbeziehungen wirklich innerlich hineinzuwachsen, nicht als Ursache der von dem betreffenden geteilten atranszendenten Weltanschauung gelten dürfen. Viel eher werden wir die Beobachtung machen, daß sich von daher die geschlossene Konsequenz einer atranszendenten Weltanschauung eigentümlich erweicht. Je energischer jemand wirklich innerlich eintritt in den Kreis der Aufgaben und Werte des menschlichen Kulturlebens d.h. also nicht der bloßen Zivilisation, die ja auch der brutalste Egoist tatsächlich fördern kann, sondern der geistigen Kultur sei es in ethischer, sei es in ästhetischer Hinsicht, um so bemerkbarer treten in seine atranszendente Weltanschauung allerlei Inkonsequenzen hinein. Man denke z.B. an den „Materialismus" in Strauß' „Altem und neuem Glauben" oder an allerlei, was heute unter dem Namen Monismus herumläuft, und an die von aller Hinterwelt befreite Weltanschauung der ethischen Kultur. Wie geistert es da doch über die bloße handgreifliche Tatsächlichkeit hin wie ein unbestimmtes, nicht recht faßbares, aber doch sicher vorhandenes Etwas von Tiefen des Daseins und Vertrauen darein oder doch Ergebung und Gemütserhebung beim Anblick des gehaltvollen und vernünftigen Wirklichen. Das alles sind doch leise Schatten von Geheimnis und Transszendenz auf diesem Weltbilde, wenn es nämlich mehr sein soll als leere Worte und bloße Redensart.

Und wie hier allerlei Trübung der Atranszendenz des Weltbildes eintritt, so im Gegenfall eine Trübung seiner Transszendenz. Es sei jemand in die christliche Weltanschauung eben so hineingeraten, ohne bewußte Taten der Bejahung als in die rings um ihn allgemein geteilte Anschauung der Dinge, und nun lebe er so hin mit der Vorstellung von Gott und Jenseits, wie die christliche Überlieferung sie mit sich bringt, ohne daß intellektuelle Bedenken diese Anschauungen irgendwie erschüttern. Seine Weltanschauung ist ohne Zweifel transszendent. Derselbe Mensch sei aber bar aller idealeren Regungen und lebe nur sich selbst und seinem Vorteil oder Genuß. Das wird freilich nicht von sich aus zu einer Ersetzung seiner transszendenten Weltanschauung durch irgend eine atranszendente führen; wenn auch sehr

leicht möglich ist, daß er solchen Wechsel rasch vollzieht, falls von irgendwoher eine atransszendente Weltanschauung an ihn herangebracht wird, denn er vollzöge damit ja nur den Übergang in ein ihm konformeres Medium[3]). Es wird aber in seiner Weltanschauung alles Transszendente ein totes Gut sein; Gott und Jenseits werden ihn wenig kümmern. Dergleichen liegt faktisch außerhalb des Gesichtskreises – oder sagen wir zutreffender: der Gefühls- und Empfindungssphäre – eines so gearteten Menschen. Er hat kein Organ, es sich wirklich anzueignen. Es ist bei ihm wirklich nur leere Vorstellung.

Für uns noch interessanter ist der folgende Fall, nämlich daß mit der jenseitig orientierten Weltanschauung wohl praktisch ernst gemacht wird, aber nicht in ihrem eigenen Sinn; vielmehr wird sie in den Dienst einer ganz diesseitig orientierten Praxis gestellt und auch inhaltlich, soweit das eben möglich ist, verdiesseitigt. Wir denken hierbei an die nicht wenigen, welche in gröberer oder feinerer Weise Gott oder etwa auch die im Prinzip doch die Jenseitigkeit vertretende Kirchenorganisation gänzlich in den Dienst der irdischen und selbstischen Interessen herabziehen, um die sich all ihr Leben dreht[4]). Solche Menschen sorgen wohl gar mit einer gewissen Angelegenheit für ihre ihnen selbstverständliche jenseitige Zukunft; es ist das aber nur eine sehr ferne Zukunft an irgend einem entlegensten Ort, nicht wirklich Jenseitigkeit, sondern einfach Fortsetzung des Diesseits. So wandelt sich dem engen, naiv egoistischen Sinn alle überlieferte Transszendenz in lediglich ein räumliches und zeitliches „Jenseits" oder „darüber hinaus", mit Verlust alles dessen, was den eigentlichen besonderen Inhalt des Transszendenten ausmacht.

6.

Atransszendent ist auch alle primitive Weltanschauung. Man beurteilt sie freilich oft genug, um nicht zu sagen zumeist, grade entgegengesetzt. Ist nicht für die primitive Weltanschauung charakteristisch grade

[3]) Natürlich soll hiermit nicht behauptet werden, jeder solche Wechsel der Weltanschauung geschehe aus derartigen Gründen und es stecke hinter allem bewußten sich Abwenden von der transszendenten Weltanschauung des Christentums irgend etwas von geistigem Tiefstand, wie man es von törichtem Eifer so oft aussprechen hört. Wir stehen ja vielmehr noch mitten darin, grade den verschiedenartigen Ursachen atransszendneter Auffassung der Dinge nachzugehen. Wir haben aber natürlich keinen Grund, weshalb wir unsere Augen vor der Tatsache verschließen sollten, daß Mangel an höherem Lebensinhalt für die Propaganda atransszendenter Weltanschauung in eigentümlicher Weise prädisponiert. Diese Tatsache gehört einfach mit zu dem Material, das wir beachten müssen. Sie könnte uns sehr wohl einen Aufschluß über die Wurzeln jener Art Weltauffassung geben.

[4]) Dieser Typus findet sich in seiner schärfsten Ausprägung nur in den Kreisen einer rückständigen intellektuellen Bildung, wo die Überlieferung noch das Selbstverständliche ist. Einem geweckteren Intellekt würde der unvereinbare Gegensatz zwischen dem Sinn der betr. Weltanschauung und dem von ihr gemachten Gebrauch wohl zum Bewußtsein kommen. Auch pflegt ja die wachsende intell. Aufklärung zugleich eine gewisse Auswahl der Weltanschauungen zu bringen.

das reichliche Hineinspielen unheimlicher Welthintergründe in die Wirklichkeit der Dinge? Ist sie nicht damit die Ur- und vielleicht auch Stammform aller Welt mit transszendenten Hintergründen? Der Kampf gegen alle transszendente Weltanschauung benutzt diese Vorstellung sogar mit Vorliebe. Alle Transszendenz sei ebenso töricht wie dieser Aberglaube, von welchem sie stammt. Grade darum bedarf die primitive Weltanschauung in unserem Zusammenhang besonderer Berücksichtigung.

Gewiß, die Welt des primitiven Menschen ist eine Welt reich an Unheimlichem; Unheimlichkeit ist gradezu der Grundton dieser ganzen Welt. Es wird gelten, diese Unheimlichkeit klar zu erfassen. Danach wird sich entscheiden, ob hier wirklich uranfänglich und wurzelhaft das Transszententente anpocht; oder ob im Gegenteil wir recht haben, wenn wir diese Weltanschauung als ein Beispiel atransszendenter Auffassung der Dinge meinen benutzen zu können.

In allem Unheimlichen darin steckt tonangebend ein ungewisses Fürchten, eine Empfindung, als ob unser Leben bedroht sei von irgendwo her und auf irgend eine nicht faßbare Weise. So belauschen wir es an uns selbst, wenn es unheimlich im Gebüsch raschelt im unheimlichen Nachtdunkel auf beiden Seiten des Weges. Da stehen wir unter der unmittelbaren Gewalt des durch einen Natureindruck furchterregten eigenen Lebensbewußtseins, ganz nahe der Art alles Lebendigen, das sich durch den Natureindruck unbestimmt schrecken und locken läßt. Vielleicht besinnen wir uns sogar, daß sich einmal dieses Unheimliche zur Angst steigerte und wir liefen um unser Leben wohl um einiges anders, aber doch ähnlich dem durch den knickenden Zweig gescheuchten Wild.

Wo die Welt voll ist des Unheimlichen, da wird der unmittelbare Welteindruck in innigster Verflechtung mit den Erregungszuständen des eigenen Lebenstriebes erlebt und von dort her aufgefaßt. Die Welt der Unheimlichkeiten ist die Welt eines Wesens, das sich noch nicht zu einer objektiven Weltorientierung in größerem Umfang erhoben hat, stattdessen seine Unwelt von seinen subjektiven Erregungszuständen aus erfaßt. Es ist da eine dunkle Macht, vor deren Drohung die Seele des Primitiven in unklarer Ängstlichkeit zittert.

Gewiß, Furcht allein schafft noch nicht das Unheimliche; es muß noch etwas anderes mit dabei sein: die dunkle Macht, die unklare Ängstlichkeit. Und hier eben ist der Punkt, an welchem die Verwandtschaft mit dem Transszendenten zu liegen scheint; das Moment des Verborgenen, Geheimnisvollen scheint beides miteinander zu verbinden. Außerdem schafft sich ja doch jene Furcht einen Gegenstand, welcher den Dingen „jenseitig" ist, jene Spukgeister, die hinter den Dingen ihr Wesen haben; das scheint aber Transszendenz, wenn auch in ihrer Keimform.

Wir fragen dagegen: kann man wirklich auf jene spukhaften Wesen das

Wort „jenseitig" anwenden, auch dann, wenn man seine Anforderungen soweit herabschraubt, wie es sich einer noch unentwickelten Keimform gegenüber gehört? Sind sie nicht vielmehr lediglich eigenartige Bestandteile des Diesseits, dieser sinnlichen Welt der uns umgebenden Dinge, die eben für den primitiven Menschen von allerlei nicht recht faßbarem Schrecken durchsetzt ist? Dort lauern sie im nächtlichen Wald, da sitzen sie, diese „jenseitigen", betelkauend auf dem ersten besten Baum, dort schleichen sie nachts um die Häuser blutlechzend und mit tödlichem Blick, und man kann sie wandern sehen. Freilich, so massiv sind sie nicht, wie die Steine und die Bäume, die Tiere und die Menschen, oder doch wenigstens nicht so bestimmt mit den fünf Sinnen faßbar; aber ist das Wesen der Luft darum jenseitig? Oder wird es dadurch im Ernst jenseitiger, daß eine erschreckte Phantasie zum Heulen des Windes ein heulendes Wesen hinzudichtet und zum nächtlichen Lispeln in den Zweigen ein wisperndes und schleichendes? Nein, dadurch ist nicht irgendwelche Jenseitigkeit entstanden. Was mehr da ist als das einfache Hinnehmen des Sinneseindrucks, das ist Angst und Grausen und deren Ausgeburten. Ganz sicher, das alles hat nirgends den Ansatz zur Tiefe einer wirklichen Hinterwelt; es ist eine Oberflächenwelt voll Gruselichkeit und unheimlichem Schrecken.

„Hinter den Dingen haben die Spukgeister ihr Wesen": das ist irreführend ausgedrückt. So sagen *wir*, indem wir die Dinge erst so nehmen, wie wir es gewohnt sind, den Lufthauch als Lufthauch, das Rascheln oder Knacken im Waldesdunkel als Geräusch eines nächtlichen Tieres, und dann fügen wir dem die Vorstellung des Primitiven *hinzu*, als handle es sich auch für ihn um einen heimlichen, verborgenen Verursacher dieser sinnenfälligen Vorgänge, den er nun genötigt sei, hinter die uns bekannte Oberfläche zu verlegen. Der Primitive aber hört ganz unmittelbar *anstatt* des Windes den Unhold heulen, rascheln und schleichen, nicht anders wie man sonst ein Wesen heulen, rascheln und schleichen hört. Für ihn ist es ganz unmittelbar ein unheimliches Stück Unwelt, das sich ihm hier zur Erfahrung bringt.

Aber das Moment des Geheimnisvollen steckt doch gewiß in allem Unheimlichen und macht es dem Transszendenten verwandt? Und dann wäre es doch dessen uranfänglichste Form. Ja, wie ist es denn mit dem Geheimnisvollen, wenn uns nächtlicher Spuk im Walde schreckt? Ist da wirklich etwas der Empfindung verwandt, mit welcher wir uns vor den unerforschlichen Wundern des Daseins beugen? Liegt nicht vielmehr dieses Unheimliche lediglich in der Unbestimmtheit des Angstgefühls, das uns packt? Gewiß auch in aller Empfindung der Geheimnistiefen des Daseins schwingt etwas mit von Unbestimmtheit, wie bei jeder starken Gefühlserregung, die sich nicht so leicht auf einen deutlichen Ausdruck und zu klarer Aussprache bringen lassen will. Aber das ist doch nur eine sehr allgemeine Ähnlich-

keit, die uns kein Recht gibt, nahe zusammen zu rücken, was in seinem eigentlichen Inhalte so verschieden ist, daß es uns das einemal scheu zusammenducken läßt oder angstgepeitscht von dannen jagt, das andre mal, wenn es mächtig über unsere Seele dahinflutet, in stummer Beugung erschauern läßt oder in starker Erregung die Brust sprengen will. Darin aber liegt die deutliche klare Scheidung zwischen dem Unheimlichen und dem Geheimnisvollen: dort prävaliert das erregte Lebensgefühl — der Mensch, den das Unheimliche schreckt, hat wirklich innerlich etwas dem Zustande des gescheuchten Wildes Verwandtes; hier dagegen steht der Mensch innerlich ergriffen vor dem Wirklichen und läßt offenen und befreiten Sinnes Eindrücke von dorther in sich ausklingen. Daß es dem Wilde unheimlich zu Mute wird: warum sollte man das nicht am Ende sagen können? Aber daß es etwas Geheimnisvolles wittert? Damit würde das Tier über das Tierische hinaus in das spezifisch Menschliche gezeichnet.

Die hier berührte Gedankenreihe wird späterhin noch weiter zu verfolgen sein. An dieser Stelle mag das Angeführte genügen, um uns zuversichtlicher unsere These wieder aufnehmen zu lassen: die unter dem Zeichen des Unheimlichen stehende Weltanschauung des Primitiven ist atranszendent. Und zugleich legen wir fest: diese atranszendente Weltanschauung des Unheimlichen ist die Weltanschauung eines Wesens, bei welchem der Welteindruck vernehmlich allerlei Erregungen und Aufregungen des unmittelbaren Lebensbewußtseins auslöst, und das mit seiner Auffassung dieser Eindrücke gänzlich unter dem Druck dieser Erregungen steht, eines Wesens also, das *ganz und gar im Subjektiven* lebt, — wenn wir nämlich darunter all' dasjenige verstehen, was auf *Wohl und Wehe des animalischen Subjekts* unmittelbaren Bezug hat. Und von dem soeben Gesagten schweifen die Gedanken unwillkürlich zurück zum Gebrauchsegoismus und seiner atranszendenten Welt. War nicht bei gewiß sonst großem Unterschiede dort etwas Verwandtes?

Mitten zwischen all' dem Wirrwarr der Weltunheimlichkeit, woraus sich dem primitiven Menschen sein Weltbild zusammenspinnt, begegnen aber hin und wieder zarte Fäserchen, aus denen etwas anderes zu wachsen vermag, sobald nur die Fülle des geilen Unkrautes niedergehalten wird. Da tritt es uns entgegen, hier wie ein Aufblitzen von Andacht und scheuer Bewunderung angesichts der Gewalt der Meereswogen oder der Weite des sternenbesäten Nachthimmels, dort wie ein zaghaft ängstliches Vertrauen in die überflutenden Wassermassen des Stromlaufs, die zugleich den Bodenwuchs üppiger sprießen lassen, wie sie mit ihrer Gewalt Gefahr drohen — und Ähnliches mehr. In all' solchen Regungen schlägt die sonst noch in ihren animalischen Ängstlichkeiten und Aufregungen befangene Seele ihren Blick auf und schaut wirklich aufmerkend hinein in diese umgebende Welt. Sie macht sich vom

unmittelbaren Druck der Erregungen des bloßen Lebenstriebes frei und fängt an, was sie umgibt, lebendig aufzufassen in seiner Eigenart, sodaß es einen besonderen Eindruck macht, dies so, und jenes so, nicht nur alles sich verlierend in der schreckhaften oder behaglichen Erregung des subjektiven Trieblebens. Hier erst eröffnet sich dem Menschen eine Welt, aus der etwas Eigenartiges zu ihm zu sprechen scheint, seine Seele eigentümlich erregend und über ihr bloßes animalisches Dahinleben emporhebend. Hinter den Dingen lauert nicht nur allerlei Schrecken und Entsetzen; allerlei Stimmen fangen an zu lispeln von hohen verborgenen Wesen und Dingen, von einer „jenseitigen" Welt, die von hier und von dort her an die Tore unsrer Sinne pocht.

7.

Und nun also das Transszendente!

Im Jahrgang 1908 dieser Zeitschrift[5]) schilderte ich in anderm Zusammenhang folgendes Erlebnis: Es war ein klarer Nachmittag im Spätherbst. Ich hatte die hochgebirgliche Kammhöhe erstiegen. Ringsum nur die große freie Bergeinsamkeit, kein Laut menschlicher Nähe, nur ganz weit her ein leises Herdengeläut. Und aus der großen Stille und Ruhe, die mich umgab, trat unmittelbar an die Seele heran, was als ewige Macht in dem Allen geheimnisvoll waltet und wirkt. Das vollzog sich ohne alle Reflexion und ohne alles Hineinspielen der Schöpfervorstellung wie ein Umschlagen des Erlebens; es war wie wenn sich plötzlich die Tiefen auftäten und zur Empfindung kämen.

Das war dort gemeint als ein Beispiel für den Gegenwartscharakter religiöser Erlebnisse. Grade als ein eigentlich religiöses Erlebnis würde ich das Geschilderte jetzt nicht mehr bezeichnen. Aber ein Erlebnis, das ein Moment des Transszendenten enthält, war das damals gewiß und darin dem eigentlich religiösen Erleben verwandt.

Uns interessiert nun hier, in welcher Form das Transszendente da ins Bewußtsein trat. Nicht als eine bestimmte Vorstellung oder als fest umrissener Gedanke, sondern als Empfindung oder — drücken wir uns psychologisch genauer aus — als Gefühl; dies eigenartige Gefühl stellte sich ein im Zusammenhang mit der schauenden Versenkung in die umgebene Wirklichkeit.

Ähnlich ist's in dem andern Fall, den ich gleichfalls aus jenem früheren Zusammenhang herübernehme. Da ist es mitten in der Arbeit, am Studiertisch bei brennender Lampe, mitten in der Beschäftigung mit einer Prinzipienfrage der Naturwissenschaft — es handelte sich um die Entwickelungstheorie. Mitten aus diesen Erwägungen heraus, die in durchaus verständiger Weise als Problem des Denkens die Naturwirklichkeit nahe brachten, bricht plötzlich die ganze Rätselhaftigkeit dieser Wirklichkeit hin-

[5]) „Die Gegenwärtigkeitstendenz der lebendigen Religion und die vergangene Offenbarung." [6]) S. 18ff.

durch, und man fühlt sich von ihr als Teil des Ganzen in unmittelbarer Gegenwärtigkeit umfaßt.

Auch hier ist das Charakteristische der *Gefühlseindruck*, welcher aus der Versenkung in einen – in diesem Falle nicht geschauten, sondern anschaulich vorgestellten – Sachverhalt erwächst.

Eigentümlich ist dieser Gefühlserregung, daß wir dabei *nicht mit uns selbst* beschäftigt sind, sondern *ganz hingegeben an das Wirkliche*. Sie erwächst in beiden Fällen grade aus einem ausgesprochenen Hingegebensein und Offensein dem Wirklichen gegenüber, und sie tritt um so sicherer ein, je mehr wir gleichsam ganz in den Dingen leben. Wer an ganz derselben Stelle im Hochgebirge nicht los kommt von dem Behagen an der erquickenden Luft und dem klaren Blau, von der Freude an der wohltuenden Stille, dem wird ganz sicher dort oben kein solches Erlebnis zuteil. Dazu bedarf es eben der Loslösung von all dergleichen und einer wirklichen Versenkung in dieses Stück Wirklichkeit. Dann allein schlagen über unsere Seele jene Wogen eigentümlicher Gemütsbewegung, die uns von verborgenen Tiefen und Geheimnissen des Daseins rauschen.

Wir meinen darum auch, in solchen Augenblicken von *der Eigenart des Wirklichen selbst* einen starken Eindruck erhalten zu haben. Wie sehr der ganze Zustand ein Zustand persönlicher Ergriffenheit ist, ganz deutlich erscheint er uns doch von völlig anderer Art wie die ängstliche Scheu im nächtlichen Dunkel und die bebende Furcht vor der Gewalt, die im Gewitter brüllt und tobt. Und er ist auch wirklich etwas Anderes. Das eine Mal haben wir überhaupt kein objektives Verhältnis zum Wirklichen; Erregungszustände des animalischen Lebensbewußtseins schieben sich dazwischen und hindern alle ruhige Auffassung des Wirklichen und alle innere Hingebung an das Objekt. Von einem objektiven sachlichen Inhalt der subjektiven Erregung kann keine Rede sein. In dem andern Fall ist solche Hingebung an das Objekt, solche *in dasselbe vertiefte Auffassung* grade der Boden, auf dem die persönliche Ergriffenheit erwächst; die Gemütserregung bezieht sich auf diese sie verursachende eindringende Auffassung des Wirklichen, sie hat daran ihren Gegenstand und gewinnt dadurch selbst etwas von objektivem Charakter.

Wir sehr diese Gemütserregung in dem eben angedeuteten Sinne objektiven Charakter trägt, erhellt auch aus folgendem Zug, den wir gleichfalls an den beiden herangezogenen Beispielen beobachten können. Was aus der Versenkung in den Natureindruck jenes Transszendenzgefühl hervorbrechen ließ, das war grade das starke Bewußtsein, hier nicht nur einem stimmungsreichen Bilde, auch nicht irgend einem zufälligen Stückchen Welt gegenüberzustehen, sondern *einem charakteristischen Zug des Wirklichen* zu begegnen; daher allein jene eigentümliche Empfindung, als trete uns hier das verborgene Weltinnere vor die Seele. Und so auch

in dem zweiten Fall. Nicht der Entwickelungsgedanke ist es, der uns so ergreift, sondern auch wieder das Bewußtsein, hier einem charakteristischen Zuge des Wirklichen zu begegnen. Grade indem uns dies zum Bewußtsein kommt, durchbricht jenes Gefühl die vorher vielleicht ganz kühlen Erwägungen.

Wir können also feststellen: der Mensch gewinnt nach seinem Bewußtsein nicht nur auf dem Wege der intellektuellen Auffassung (auf dem Wege des Wissens) eine Vorstellung von den wirklichen Dingen, sondern das Wirkliche tritt auch auf dem Wege einer eigentümlichen erlebnishaften gefühlsmäßigen Beziehung an ihn heran. Und hier ist es, daß für ihn eben in jener Erregung seines Gefühls diese Wirklichkeit den Charakter des „Geheimnisvollen" gewinnt. Sie ist ihm nun ohne weiteres mehr als bloße Tatsächlichkeit. Es ist ein ihn eigen ergreifendes Leben darin. Etwas wie eine Seele, ein verborgenes Innere der Dinge scheint ihm entgegen zu treten, was ihn mit ehrfürchtigem Schauer erfüllt. Es ist dasjenige, das Kant beim Anblick des gestirnten Himmels empfindet und mit der ehrfürchtigen Beugung vor dem Sittengesetz in Parallele stellt. —

Warum der primitive Mensch dergleichen an der Wirklichkeit nicht zu erleben vermag, oder höchstens in unbestimmten und verlorenen Ansätzen, das bedarf nach dem Gesagten kaum noch besonderer Worte. Es wurde auf S. 13 eigentlich schon gesagt. Ihm fehlt eben noch jenes objektive Interesse am Wirklichen, welches die unentbehrliche Voraussetzung dafür ist. — In derselben Lage befindet sich die Auffassung des Gegebenen unter dem Gesichtspunkt der praktischen Verwendung im Dienste menschlicher Zwecke.

Diese hier fehlende Voraussetzung erfüllt der Erkenntniswille. Dafür ist hier aber alle direkte gefühlsmäßige Beziehung zum Wirklichen ausgeschieden und muß bei der Art des hier vorschwebenden Zieles auch ausgeschieden bleiben. Die Transszendenzerlebnisse können darum nur eintreten auf Anlaß gewonnener Einsichten durch eine Verschiebung im Gesamtverhalten des Subjekts, die das sonst ausgeschaltete Moment wieder zur Geltung bringt (s. d. Bsp. S. 14). Wo alles dergleichen „Staunen" über die Wirklichkeit konsequent ferngehalten wird, indem wohl gar als ideales Ziel vorschwebt, daß es ganz und gar zum Verschwinden und Aussterben gebracht werden müsse, da wird dann natürlich die Welt ganz atransszendent.

Das dagegen macht hier keinen Unterschied, ob etwas im Sinne der intellektuellen Aneignung des Wirklichen erkannt ist oder nicht. Das Erforschte kann ebensogut den Anlaß geben zum Erwachen des Staunens und der Beugung, wie das „noch Unerforschte". Denn es kommt dabei nicht an auf diese den Dingen beigefügte intellektuelle Note, sondern auf ihre irgendwie gegebene kosmisch bedeutsame Eigenart und deren Eindruck

auf das Gemüt. An etwas Positivem erwacht dieser Eindruck, nicht an dem negativen bloßen Begriff der Unerklärbarkeit. Und er kann selbst im Anblick des materialistischen Weltbildes erwachen. Ich denke dabei nicht etwa an das ganz anders geartete Staunen über die Möglichkeit einer solchen Welt, sondern an das Staunen über ihren tatsächlichen Reichtum, ihre tatsächliche Wohlordnung und Schönheit, das auch die so verstandene Welt über die bloße Tatsächlichkeit heraushebt und ihr der Theorie zum Trotz etwas von „Tiefe" und „Seele" anfliegen läßt. –

Daß dem niederen, selbstischen Sinn die Welt keine Tiefe gewinnen will, versteht sich ja schon aus der Unfähigkeit solcher Art, wirklich über sich und die eigenen Interessen hinauszuschauen. Wie soll, wer nur sich und seinen Interessen lebt, etwas anders an der Welt erleben können als nur persönlichen Nutzen oder Schaden, persönliche Hoffnungen oder Befürchtungen!

8.

Hier spielt nun aber noch ein Anderes bedeutsam mit hinein. Der selbstische Mensch verschließt sich ein Gebiet, in welchem voll mitlebend der Mensch in ganz besonderer Weise jene Transszendenzerlebnisse macht: das Gebiet des geistigen Lebens.

Auch davon war ja schon die Rede. Es wurde schon darauf hingewiesen, wie sich dieser Einfluß des Geistigen bei Vertretern atransszendenter Weltanschauung oft in so wunderbarer Weise bemerkbar macht, über das Ganze ihrer Weltanschauung etwas von einer Stimmung breitend, die da eigentlich garnicht hinpaßt. Es muß freilich dazu der Mensch zu den treibenden Gewalten geistigen Lebens ein sozusagen persönliches, ein innerlich begründetes Verhältnis gewonnen haben, das ihn über die Selbstsucht emporhebt. Wem seine ganze Sittlichkeit darin aufgeht, daß er lediglich von den Formen irgend einer grade herrschenden Sitte ganz äußerlich und zwangsweise gehalten bleibt, an dem können wir nicht beobachten, was uns hier von Interesse ist. Ebensowenig zeigt sich etwas davon bei Leuten, welche, irgend einer Zeitmode nachlaufend, dieses oder jenes Evangelium etwa der Kunst oder sonst ein Evangelium vielleicht mit lauten Tönen verkündigen. Es muß da immer etwas mehr vorhanden sein: irgendwie ein inneres Muß auf Grund einer von dem betreffenden Individuum selbst vollzogenen „Anerkennung als recht". Man muß zu der betreffenden Sache haben sagen müssen: Das ist es, was sein und geschehen muß; dies nur kann und darf es sein und nichts anderes. Und man muß dies gesagt haben – nicht, weil es alle andern sagen und immer schon sagten, auch nicht, weil es eine Autorität sagt, – sondern als das Resultat einer allereigensten Zustimmung. Da überall taucht jene eigentümliche Idee auf von einem „Selbstwert" dieses Geistigen, eine Idee, die in sich selbst transzendent ist.

Wer also dergleichen vollzogen hat, in dessen Leben ist ein Moment

des Transszendenten hineingetreten. Es ist nun etwas von der Art in seiner Empfindung und in seiner Stimmung. Er mag dann nachträglich versuchen, es sich von den beherrschenden Voraussetzungen seiner atransszendenten Weltauffassung aus so oder so zurechtzulegen, zu zeigen, wie ganz und gar nur subjektiv es sei. Das berührt uns hier nicht. All' solche Versuche beweisen ja doch auch ihrerseits nur, worauf es uns hier eben ankommt, daß dies Stimmungsmoment bei solchen Voraussetzungen faktisch da ist.

Hat sich nun aber ein Mensch so in den Zusammenhang des geistigen Lebens der Menschheit wirklich innerlich hineingestellt und wird nun wirklich durchpulst von seinem inneren Lebensreichtum, dann breitet sich geradezu unvermeidlich etwas von jener Verklärung über *all' sein Erleben des Wirklichen*. Je mehr wir all' unsere Wirklichkeit von diesen Beziehungen aus durchleben, um so lebhafter pocht immer wieder der Eindruck bei uns an von irgend einem „Sinn" des Wirklichen, von tieferen Zusammenhängen, die dahinterstehen. Es kommt nun nur darauf an, ob man diese Empfindungen in die Weltanschauung bewußt hineinnimmt und zu verarbeiten sucht, oder ob man ihnen dort keinen Raum gewährt; wobei man's dann doch nicht immer hindern kann, daß sie sich trotzdem in der schon angegebenen Weise bemerkbar machen.

Man wird vielleicht nicht ohne weiteres zugestehen, daß die Weltanschauung des deutschen Idealismus sich gerade darin von der Weltanschauung der Aufklärung unterscheidet, daß ihr ein stärkerer Stimmungsgehalt von Transszendenz eignet. Und doch ist es so. Man muß sich nur durch das Wort Transszendenz nicht irre machen lassen, als müsse das durchaus eine auch räumlich fixierte Transszendenzvorstellung bezeichnen mit einem akosmistischen Einschlag. Danach darf man beim deutschen Idealismus freilich nicht suchen; die Vorstellung von räumlich Transszendentem findet sich sogar anschaulicher in Weltbild der Aufklärung, wo diese Gott und Unsterblichkeit bewies und lehrte. Aber dieses Äußerliche ist hier eben nicht das Entscheidende. Es kommt darauf an, was für ein Geist in der betreffenden Weltanschauung lebt. Überlieferte Transszendenzvorstellungen können beibehalten sein; und doch kann die betreffende Weltanschauung selbst im tiefsten Grunde atransszendent gestimmt sein, weil alles, das Transszendente mit eingeschlossen, allzu verständig ist. Andrerseits können in einer Weltanschauung überlieferte räumlich-anschauliche Transszendenzvorstellungen abgelehnt werden, und doch wächst es aus ihr selbst heraus, sei es auch ganz unbestimmt, wie ein Hauch von Welttiefe und Weltgeheimnis; vielleicht werden jene Vorstellungen wohl gar grade darum abgelehnt, weil sie zu massiv, zu geheimnislos sind. Nun erschien aber doch gewiß der Aufklärung das Weltganze recht plan und durchsichtig, mitsamt Gott und Unsterblichkeit, die beide ganz gewiß nicht aus einer Transszendenzstimmung dieser Weltanschauung selbst ihr zugewachsen sind. Im deutschen

Idealismus dagegen gewinnt alles eine neue Tiefe; er ahnt wieder Verborgenheiten hinter den Dingen und bemüht sich in mancherlei Versuchen, sie zu erfassen. Trotz jenseitigem Gott und jenseitiger Unsterblichkeit der Aufklärung und trotz der immanenteren Fassung dieser beiden Vorstellungen bei den Vertretern des deutschen Idealismus, ist diesen die Welt doch „tiefer" wie jenen. Man halte nur etwa in Gedanken nebeneinander das Weltbild der vulgären Aufklärung und, wie die Welt einem Goethe erschien, den man ganz besonders als Weltkind zu rühmen pflegt, wie stark bei all seiner frohen Hinwendung zum Erkennbaren doch die Empfindung war für das stets als Hintergrund gegenwärtige Unerkennbare. Zu erinnern wäre hier auch an den Einfluß, welchen der vordem einsame Spinoza gerade damals gewann und zwar doch gerade nicht im Sinne eines transszendenzlosen Pantheismus. Und an die eigentümliche Erscheinung, daß auf Kant die Fichte, Hegel, Schelling, Fries, Schleiermacher folgten, nicht als Fortsetzen des Rationalistischen und Aufklärerischen an ihm, sondern sie alle Durchforscher oder „Ahnende" des Transszendenten, nicht zufällig, sondern doch eben durch den Zeitgeist auf diese ihre Bahn getrieben.

Ihre Ursache aber hat diese Wendung zu einer stark empfundenen Transszendenz einmal daran, daß in der Weltanschauungsbildung neben dem Verstande jetzt auch das Gefühlsleben in sein Recht trat. Und weiter daran, daß jene Männer den ganzen bereicherten Inhalt einer bewußt erfaßten Geisteskultur bei ihren Weltanschauungsentwürfen entscheidend von Einfluß sein ließen. Sie erregte auf Grund dessen der Welteindruck tatsächlich tiefer.

Soviel über die inneren Wurzeln transszendenter und atransszendenter Weltanschauung.

II. Der Weltanschauungs- und Erkenntniswert des Transszendenten.

9.

Wir werden nach allem Ausgeführten gewiß nicht auf Widerspruch stoßen, wenn wir sagen: gewisse tiefste Ergriffenheiten des Menschen durch die Wirklichkeit haben nur auf dem Boden einer transszendent gearteten Weltanschauung ein wirkliches und volles Heimatrecht. Daß sie hier heimatberechtigt sind, versteht sich geradezu von selbst; sie stecken ja im Ansatz solcher Weltanschauung immer schon mit darin. Auf dem Boden einer atransszendenten Weltanschauung dagegen finden diese Gemütsbewegungen keine rechte Stätte; sie stehen im Widerspruch mit ihr und werden auf diesem Boden unwahr. Darum müssen sie erdrückt werden und zum Schweigen kommen, wo solche Weltanschauung, ernstlich als Wirklichkeit geltend, die dem entsprechende Macht gewinnt. Das bedeutet aber einen Verlust an seelischer Tiefe. Denn darin besteht doch „Tiefe" des

Seelenlebens, daß starke und ergreifende Gefühle da sind, welche den Menschen möglichst intensiv über sich und seine Enge hinausheben. Das aber leisten eben jene Gefühle in ganz besonderer Weise. Wessen Seele schon stark in Weltergriffenheiten von dieser Art erzitterte, der weiß, was man seelisch daran hat. Unter diesem Gesichtspunkte liegt in der Konsequenz aller streng atranszendenten Weltanschauung ein seelischer Verlust.

Weiter: soweit eine Weltanschauung transzendent gestimmt ist, soweit werden auch alle geistigen Wertungen der Menschen in ihr sicher und unmittelbar einen Platz finden; je ausgesprochener und klarer atranszendent sie ist, um so mehr Not wird es damit machen. Es wird also der Kulturmensch mit all' seinen eigenartigsten und höchsten Erwerbungen und mit dem ganzen, ungeschmälertem Reichtum seines Innenlebens hier sich ohne weiteres wirklich heimisch fühlen können, dort nicht. Beweis genug dafür ist der Umstand, daß er sich die ernstlich transzendenzlose Welt so gerne mit allerlei Flickchen aufputzt, die da garnicht hineinpassen.*)

So wäre denn das Transszendente in der Weltanschauung wie ein Symbol für die ihr zu Grunde liegende und in ihr mögliche Tiefe der Weltempfindung und für ihre ganz unmittelbare Angemessenheit an unseren geistigen Besitz. Und darin bestünde die Bedeutung des Transszendenten, daß es dies Beides in der Weltanschauung vertritt und zur Geltung kommen läßt.

Aber: kann denn das nicht alles ruhig *nur in der Stimmung* bleiben? Für eine so objektive Sache, wie unsere richtige Vorstellung von der Wirklichkeit, ist es dagegen auszuscheiden. Man müßte sich eben daran gewöhnen, all' diese zum Transszendenten in der Weltauffassung führenden Stimmungselemente lediglich zu nehmen als das, was sie faktisch sind, nämlich eben menschliche Stimmungen. Man müsse sich aber hüten, ihnen irgendwelche objektive Beziehung zuzuschreiben, sie in die Weltanschauung hinein zu verarbeiten. Das würde nicht hindern, sie allein wegen

*) So ein entliehenes Flickchen ist allein schon alles Reden von einem Sinn des Daseins in diesem Zusammenhang. Die transszendenzlose Welt ist bloße Tatsächlichkeit, im besten Falle eine für die animalische Lebensentfaltung recht geeignete Tatsächlichkeit; mehr nicht! Wie kann da von Sinn die Rede sein? Inwiefern hat denn Leben, auch wenn wie es als Lebensbewußtsein fassen, Sinn? Man kann wohl hören: bei aller Erwägung über Sinn und Zweck in der Welt sei der sichere und unangreifbare, weil einfach selbstverständliche Ausgangspunkt der Selbstwert der sich selbsterlebenden Existenz. Tatsächlich wirft die Frage nach einem Sinn des Daseins den Menschen so radikal aus der bloßen Tatsächlichkeit des einfachen Lebensbewußtseins heraus, daß die hier geforderte Rückkehr zur Selbstverständlichkeit des Lebens einfach nicht mehr vollzogen werden kann. Am allerwenigsten geht es an, diese Selbstverständlichkeit dadurch wieder zu erreichen, daß man jene Idee auf das bloße Dasein anwendet, da sie es ja gerade ist, die darüber hinausführte. Die Verkleidung, welche hier dem gedankenlos befriedigten Lebensbewußtsein angelegt wird, ist allzu durchsichtig.

ihres seelischen Stimmungswertes bewußt nur als Stimmungen weiter zu pflegen.

Hier wird vorausgesetzt, daß nur auf rein intellektuellem Wege etwas über die wirkliche Welt auszumachen sei; darum eben könne jenen Ergriffenheiten des Gemüts eine objektive Bedeutung garnicht zukommen. Wir lassen diese Voraussetzung zunächst dahingestellt und fragen vorerst nur: werden sich denn jene Ergriffenheiten wirklich unvermindert bewußt weiter pflegen lassen, sobald ihr durchaus nur subjektiver Charakter eine wirklich ausgemachte Sache ist?

Ganz gewiß nicht.

Eben die starke Empfindung, in solchem Gemütseindruck sich mit dem Wirklichen in seiner Tiefe zu berühren, ist für jene Transszendenzerlebnisse ja geradezu wesentlich (vgl. oben S. 38). Der von irgendwoher einspringende Gedanke: „Das alles ist lediglich subjektiv", würde darum dem ganzen Erlebnis sofort soz. die Spitze abbrechen und ihm seine ganze lebendige Wucht nehmen. Dergleichen weiterpflegen mit dem deutlichen Bewußtsein, es geschehe nur zur Pflege des Reichtums an Seelenerlebnissen, das wäre ein Versuch, wo die natürlichen Lebensbedingungen unterbunden sind, mit künstlichen Mitteln ein Scheinleben und Scheinwesen weiter zu züchten; es würde doch schließlich nur ein kraft- und saftloses Ding dabei herauskommen.**)

Der Verlust also wäre wirklich irreparabel, wenn jene Voraussetzung zutrifft. Aber warum soll es denn eine so ausgemachte Sache sein, daß jene Erlebnisse nichts von objektiver Bedeutung enthalten und daß über den objektiven Bestand der Wirklichkeit nur auf dem Wege des Intellektes etwas auszumachen sei? Ganz gewiß ist richtig, daß wir uns nicht jedem beliebigen subjektiven Empfinden anvertrauen dürfen. Wer sich kritiklos allen seinen Eindrücken überläßt und der nüchternen Stimme des sichtenden Verstandes verschließt, gewiß gewinnt der ein schiefes Bild von der Wirklichkeit. Ist damit aber auch schon gesagt, daß nur der sichtende Verstand und er ganz für sich allein uns die tatsächliche Welt erschließt? Und daß ausnahmslos alles, was der Mensch bei seiner Berührung mit den Dingen fühlt, für die Gewinnung seines Weltbildes Irreleitendes enthalten müßte?

10.

Den Menschen unterscheidet vom Tier die Möglichkeit, sich von der ursprünglichen Verknüpfung aller Eindrücke mit den unmittelbaren Reaktionen seines Lebensbewußtseins zu befreien.

Soweit das Seelenleben des Tieres überhaupt über das Vegetieren in seinen organischen Erregungen in irgendwelche bewußte Beziehung zu einer Umwelt heraustritt, erlebt das Tier, wenigstens soviel wir darüber

**) Beweis dafür ist alle bloße Ästhetisierung des Stimmungstranszendenten.

vermuten können, lediglich allerlei sein animalisches Bewußtsein Steigerndes oder Herabdrückendes, seine Begehrungen resp. seine Abwehr Erregendes. Soweit es eine Umwelt hat, besteht diese Umwelt aus Freßbarem, Begattbarem, Entsetzlichem usw., wenn nicht nur aus einzelnen Eindrücken, die einen Reiz in dieser oder jener Richtung auslösen; denn so etwas wie ein „Objekt" dürfte für das tierische Bewußtsein kaum vorhanden sein. Eine Welt der Objekte besitzt streng genommen doch wohl nur der Mensch.

Ihre psychische Wurzel hat diese für den Menschen vorhandene Welt der Objekte in der seelischen Funktion der Empfindung. Die Empfindung ist der primitivste wirkliche Auffassungsakt, den der Mensch vollzieht. Alle menschliche Empfindung hat ihr Unterscheidendes daran, daß sie irgendwie auf etwas Objektives geht; ja vielleicht muß man sogar sagen: in der Tätigkeit des Empfindens entsteht für das menschliche Bewußtsein ein erstes Objektives. Jedenfalls: nur soweit er diese objektive Bezogenheit besitzt, ist ein psychischer Akt Empfindung. So ist empfindungshaft beim Genuß etwa des Zuckers die Süße, dieses Eigentümliche in seinem Unterschied von anderem anderswie Eigentümlichem, ganz unabhängig davon, ob es nun angenehm ist oder nicht; und angesichts einer Rose ist empfindungshaft etwa das Rot und Grün, ganz unabhängig davon, ob es uns nun gefällt oder nicht. Um dies zum Ausdruck zu bringen, daß Empfindung psychisch betrachtet so auf ein in sich Eigentümliches und zwar eben auf diese Eigentümlichkeit geht, bezeichne ich die Empfindung als Auffassungsvorgang. Und zwar ist sie der primitivste solche Vorgang, die erste und einfachste Auffassung, die der Mensch vollzieht. Erst aus der Empfindung erwächst dann auf Grund dieser ihrer Objektivität durch Kombination mit der Raumauffassung die Wahrnehmung, — was hier nicht weiter zu verfolgen ist, — weiter die Vorstellung und der Begriff als kompliziertere Formen des Auffassens.

Vielleicht, daß auch das Tier empfindet und auffaßt. Wenn es sich zu Verschiedenem verschieden verhält und das ist in irgendwelchem Bewußtseinsgrad seelisch vermittelt und vollzieht sich nicht einfach automatisch, so setzt das irgendwelches Bewußtsein von dieser Verschiedenheit, also auch ein Auffassen derselben voraus, d.h. aber eben Empfindung im Unterschied von dem bloßem Wechsel des Erlebens im zuständlichen Bewußtseins. Beim Tiere aber ist sicher etwaiges empfindendes Auffassen nur wie ein Signal; die Eigenart des Empfundenen geht unter in der Lebensreaktion, welcher sie unmittelbar ruft. Anders finden wir es beim Menschen. Das empfindende Auffassen verselbständigt sich hier. Das in der Empfindung Aufgefaßte gewinnt ein eigenes Interesse, das eben ihm und seiner Eigentümlichkeit gilt. Und hier eben erwacht dann jenes allein dem Menschen eignende „theoretische" Verhalten, dem das Auffassen Selbstzweck wird, und dann weiter, indem das empfindende Auffassen aus seiner Vereinzelung heraustritt, das Erkennen.

Wichtig für dieses Selbständigwerden des theoretischen Elementes ist also das Freiwerden der Auffassung vom subjektiven Erleben, wie es sich beim Menschen vollzogen hat. Dieses Freiwerden bedeutet aber nicht ein gänzliches Auseinanderfallen des Auffassens und des Erlebens. Das Aufgefaßte bleibt vielmehr zugleich ein Erlebtes, und *grade in seiner aufgefaßten Eigentümlichkeit* wird es zugleich erlebt. Das Charakteristische ist hierbei, daß sich das Erleben grade auf die ganze Eigenart des Aufgefaßten bezieht; das unterscheidet dieses Erleben deutlich von demjenigen vor der empfindungsmäßigen Auffassung, das ganz und gar zuständlich bleibt. Wir können reden von einem objektiven Charakter dieses an das Spezifische eines Empfindungsinhaltes sich anlehnenden Erlebens.

Unser Beispiel müssen wir uns hier freilich aus dem Gebiet derjenigen Sinnesempfindungen wählen, die man durch die Bezeichnung der „objektiven" als die in dieser Hinsicht Fortgeschritteneren von den andern abhebt: die Empfindungen des Gehörssinnes und diejenigen des Gesichtssinnes. Bei Geruchs- und Geschmacksqualitäten trägt das begleitende Behagen sehr stark nur subjektiv zuständlichen Charakter; hier prävaliert dies subjektiv-zuständliche Behagen oder Mißbehagen ja überhaupt im allgemeinen noch so stark, daß es nur bei bewußtem und genauem Achthaben auf das Besondere der betreffenden Qualität zurücktritt, d.h. aber eben dann, wenn der Auffassungscharakter des hier vorliegenden Empfindens eine Steigerung über das sonst hier Übliche hinaus erfährt. Anders empfindungsaufgefaßte Farben oder Töne. Hier ist das eigentlich Zuständliche verschwunden, es müßte denn sein, daß die betreffenden Eindrücke denjenigen Intensitätsgrad erreichen, bei welchem das Übergewicht an zuständlichem Unbehagen ein objektives Auffassen im Keime erstickt.

Nehmen wir also einen klaren und reinen Empfindungsvorgang: diese helle und klare Farbe, dieser reine Ton. Hier ist nichts von eigentlich Zuständlichem, wie es z.B. als Ekel oder Gaumenkitzel bei Geschmackserlebnissen vorherrscht. Und doch ist auch nicht die bloße Auffassung da ohne alle erlebnishafte Bezogenheit. Eine solche ist sogar in doppelter Weise zu beobachten, teils als ein mehr intellektuelles Gefallen an der Klarheit der vollzogenen Auffassung (die satte Farbe, der reine Ton), teils als eine mehr subjektiv geartete Anmutung (die eigentümliche Gefühlsresonnanz der Klangfarbe und des Farbentones). Auch dies zweite aber trägt ganz anders den Charakter nicht lediglich subjektiver Erregtheit, wie sie das Rote beim Stiere hervorruft und der quietschende Schieferstift beim Nervösen; es ist nicht ein sich selbst Erleben, sondern eine Freude am Objekt und ein *Erleben* dieses Objektes in seiner Eigenart, wie dies zumal auch daran deutlich wird, daß wir *beidem* gerne stille halten, dem Heiteren und Weichen im Flötenton und Rosa-blau wie dem Ernsten im Baß der Orgel und im Dunkelviolett.

Hier nun haben wir die Wurzeln alles neben dem Auffassen von Objekten einhergehenden und damit verknüpften erlebenden Sichvertiefens in die Welt der Dinge, das also wohl zu unterscheiden ist von allem bloß zuständlich bewegt werden durch die Welteindrücke. Es zweigt sich eben da von der bloßen zuständlichen Art des Seelischen ab, wo das objektive Auffassen als die primitivste intellektuelle Regung aus ihr heraustritt. Ganz deutlich ist damit eine Grenze gezogen z.B. zwischen dem Erleben von Allerlei in der Welt als unheimlich auf der einen, jenen uns hier interessierenden Welterlebnissen auf der andern Seite. Dort befinden wir uns – psychologisch betrachtet – gänzlich auf dem Boden der Vorherrschaft des bloß Zuständlichen, hier grade nicht. Wie sehr es sich auch hier nicht direkt um Auffassung handelt, vielmehr um Erlebnisse, so doch um Erlebnisse, die nur dort statthaben, wo zugleich aufgefaßt wird, und die eben dies Aufgefaßte zu ihrem Gegenstande haben, nicht lediglich eine zuständliche Erregung enthalten, welche die objektive Auffassung grade hindert.

Seinen abschließenden Ausdruck aber findet dies erlebende Sichvertiefen in die Welt der Dinge in der Kunst. Wie die Wissenschaft davon redet wie wir die Welt auffassen, so gibt alle Kunst demjenigen Ausdruck, wie wir sie erleben. Wie der Begriff, das Gesetz usw. eine vollzogene Auffassung präzis zur Aussprache und Mitteilung bringt, so ähnlich ist die Kunst die Sprache des Erlebens der Dinge.*)

In dieser Bezeichnung der Kunst als der Sprache für das Erleben der Wirklichkeit liegt unmittelbar eine zweifache Möglichkeit ihrer Entfaltung. Wir können je nachdem den Ton legen auf das Erleben oder auf die Wirklichkeit. In dem einem Fall haben wir mehr lyrische, in dem andern mehr objektive Kunst. Gegenstand der lyrischen Kunst – wobei nicht nur zu denken ist an die betreffende Art der Dichtung, sondern vornehmlich sogar an die Musik, aber auch an alles Lyrische andrer Kunstformen – ist das menschliche Erleben, Gegenstand der objektiven Kunst das erlebte Wirkliche. Selbstverständlich wird aber auch alles lyrisch dargestellte Erleben, soll es uns künstlerisch befriedigen, ein Erleben sein müssen, aus dem uns der Eindruck des Wirklichen entgegentritt. Es muß irgendwie etwas „Typisches" sein; und darin liegt immer, daß uns daraus ein charakteristisches Stück Wirklichkeit, wenn auch ganz von der subjektiven Seite, erlebnishaft nahe tritt.

Von aller Kunst verlangen wir, daß sie „wahr" ist. Und wir verstehen darunter nicht nur eine subjektive Wahrhaftigkeit als Vermeidung von allem Scheinwesen, sondern auch eine objektive Wahrheit. Bei Ge-

*) Anders natürlich alle Gebrauchskunst, die ihren Zweck nicht hat in Darstellung erlebter Wirklichkeit, sondern in einer solchen Gestaltung derselben zum Gebrauchszweck, daß zum bloßen Gebrauch die Möglichkeit einer erlebnishaften Beziehung zum Gebrauchsgegenstand noch hinzutritt als Freude am Objekt.

brauchskunst (s. die vorhergehende Anmerkung) und bei aller rein lyrischen Kunst fordern wir wohl in der Hauptsache die subjektive Wahrhaftigkeit, das eine mal als solide Sachlichkeit und Schlichtheit im Gegensatz zu allem Scheinwesen, das andre mal wirkliche Erlebnisse anstatt einer bloßen Affektation. Die subjektive Wahrhaftigkeit allein tut es aber wahrlich nicht. Wir verlangen von der Kunst sogar in der Hauptsache, daß sie auch objektiv wahr sei. Ganz gewiß ist das Reich der Kunst nicht nur das Reich des lediglich subjektiv wahrhaftigen schönen Scheins. Sie würde dann für unser Leben die Bedeutung garnicht besitzen können, welche ihr da tatsächlich zukommt. Sie wäre dann im trivialsten Wortsinn nur Spiel; und ist doch eine ernste Sache. Und das ist sie eben deshalb, weil sie auf das Wirkliche geht und dies Wirkliche uns erlebnishaft nahe bringen soll.

Freilich, diese objektive Wahrheit der Kunst ist eine andere als die objektive Wahrheit der Wissenschaft. Es ist nicht die Wahrheit der bloßen rein intellektuellen Auffassung, sondern eben die Wahrheit des Erlebens. Es ist immer die Wirklichkeit, wie sie erfaßt wird von einem erlebenden Subjekt; die Welt so wie dieser Künstler sie erlebte, und darum auch von uns „Genießenden" durch das Medium dieser Subjektivität hindurch geschaut. Man legt einen falschen Maßstab an die Schöpfungen der Kunst, wenn man ihnen mit den Kriterien der objektiven intellektuellen Auffassung kommt. Und immer wird das Nacherleben der betreffenden Subjektivität und ihrer Sonderart bei allem Kunstgenuß seine bedeutsame Rolle spielen. Und doch: ein Künstler kommt der Wirklichkeit näher als der andre; nicht, indem er sein Erleben ausschaltet, sondern grade durch sein Erleben greift er inniger und tiefer in sie hinein. Und das eben sind die klassischen Meister, die am meisten Typisches zu gestalten wissen, weil ihr persönliches Welterleben beides in harmonischer Weise verbindet, subjektive Kraft und eine durch falschen Subjektivismus am wenigsten getrübte Empfindung für das Wirkliche. Vor ihren Werken ergreift uns dann am stärksten nicht nur die Gewalt dieses Genius, sondern die sich uns hier erschließende objektive Wahrheit. Wir erhalten das lebhafte und starke Bewußtsein, durch die Vermittelung solcher Kunst der Wirklichkeit der Dinge in ihren großen und tiefsten Zusammenhängen so unmittelbar nahe getreten zu sein, wie uns das keine bloße Wissenschaft vermitteln kann. „Ja so ist die Welt und das Leben", das ist dann unser Eindruck. Je mehr es uns in irgend einer Beziehung, sei es auch nur in einem Teilchen des Wirklichen, diesen Eindruck vermittelt, um so voller befriedigt uns das Werk eines Künstlers als Kunstwerk.

Etwas von dieser Art haben nun auch alle großen nicht allein aus dem Intellekt geborenen Weltanschauungsentwürfe. Von eigentlichen Werken der Kunst unterscheiden sie sich allerdings durch ihre ausgesprochene Erkenntnistendenz. Ein großes Kunstwerk hebt uns die Wirklichkeit in mehr

oder weniger weitgreifenden typischen Zügen empfindungsstark entgegen, bringt sie uns so einfach erlebnishaft zum Bewußtsein in diesem oder in jenem eigentümlichen Zuge. Hier verhalten wir uns in eigentümlicher (d.h. von der intellektuellen Art verschiedener) Weise lediglich auffassend. Anders in jenen Weltanschauungsentwürfen. Da werden jene Eindrücke intellektuell verarbeitet. Nicht darauf ist es abgesehen, dieses oder jenes Einzelne zu starkem Erlebniseindruck herauszuarbeiten. Der Philosoph bemüht sich, jene Welteindrücke möglichst auf ihren klaren Ausdruck zu bringen und ihnen so in dem begrifflichen Gesamtbilde der Wirklichkeit, das er zu zeichnen versucht, neben den rein intellektuellen Feststellungen der Fachwissenschaften die ihnen gebührende Geltung zu verschaffen. Dazu aber bedarf der Philosoph dieser Art etwas von demjenigen, was den Künstler macht. Auch er muß jene Gefühlsoffenheit besitzen, welche den Künstler vor anderen in den Stand setzt, das Dasein erlebend auszuschöpfen, sowie auch in etwas die Fähigkeit, andern dafür den Blick zu öffnen.

11.

Kunstschöpfungen geben sich harmlos und treten nicht mit dem Anspruch auf, Erkenntnisse zu vermitteln. Jene Weltanschauungsentwürfe erheben diesen Anspruch und stellen sich mit diesem ihrem Anspruch neben oder auch gegen unsere sonstige Erkenntnis vom Wirklichen. Und hier nun beginnt der Streit. Den philosophischen Versuchen, welche all' jene eigenartigen Gemütserlebnisse am Wirklichen direkt erkenntnismäßig ausbeuten, wird jeder ernsthafte Erkenntniswert abgesprochen. Für unsere Erkenntnis des Wirklichen gelte es, sich lediglich an die rein intellektuelle Auffassung zu halten, wobei dann jenes andere in jener unbestimmten Weise über das Ganze einen Stimmungsglanz breiten mag, wie es — wir sprachen uns aus: inkonsequenter Weise — tatsächlich ja immer wieder geschieht. Wissen sei nun einmal nicht anders zu haben, als auf dem Wege der mit all dergleichen unverworrenen, rein intellektuellen Auffassung des Wirklichen.

Dieser Protest gegen den wirklichen Erkenntniswert der philosophisch verarbeiteten (transzendenten) Erlebnismomente geht aus von einer Gleichsetzung von Wissen und Erkenntnis. Diese Gleichsetzung dürfte so sehr als selbstverständlich erscheinen, daß es manchem Ohr nicht nur paradox, sondern geradezu sinnlos klingt, wenn wir die Behauptung aufstellen: Wissen und Erkenntnis sind nicht identische Begriffe; vielmehr bezeichnet Wissen eine bestimmte Art der Erkenntnis, nämlich die durch die rein intellektuelle Auffassung vermittelte Erkenntnis. Darum kann etwas sehr wohl Erkenntnis sein, und doch ist es nicht Wissen.

Jener Protest nun wendet sich zunächst gegen den Anspruch: was sich als Resultat der philosophischen Verarbeitung des Erlebens am Wirklichen an transzendenten Aussagen ergibt, das sei Wissen. Soweit ist

der Protest berechtigt. Die Gegenseite wirft oft genug Wissen und Erkenntnis einfach zusammen und gibt ihre Art Erkenntnisse ohne weiteres als Wissen aus, was sie tatsächlich eben nicht sind. Das Wissen ist Resultat durchaus anderer Operationen. Der Weg zum Wissen wird betreten mit der reinen Empfindung und ist auf all' seinen Stationen charakterisiert durch dasselbe möglichste Absehen vom subjektiven Erlebniseindruck. Der Protest schießt aber über das Ziel hinaus, wenn er dem, was kein Wissen ist, darum auch allen Erkenntniswert meint absprechen zu dürfen. Vielmehr: es ist auch Erkenntnis, nur eben Erkenntnis — nicht etwa geringeren Grades, sondern von ganz anderer Art.

Es wurde oben ausgeführt, wie wir Menschen tatsächlich in zweifacher Weise ein objektives Weltverhältnis gewinnen, einmal, indem wir uns rein auffassend verhalten, sodann, indem wir, anstatt lediglich Erschütterungen unseres Lebensbewußtseins durchzumachen, den Dingen unserer Erfahrungswelt selbst erlebend nahe kommen. Es ließ sich ganz deutlich unterscheiden zwischen aller bloß zuständlichen Erregung durch die Dinge und einem Erleben des Wirklichen grade in seinen Besonderheiten. Ist das Letztere auch ein Erleben — und insofern subjektiv —, so enthält es doch zugleich im Unterschied von jenem anderen grade eine deutliche Bezogenheit auf die Objekte. Es ist nicht nur ein Erleben der in uns zufolge unserer mannigfachen Verflechtung mit den Dingen mannigfach wechselnden zuständlichen Erregungen, sondern muß im Unterschied hiervon durchaus bezeichnet werden als ein erlebendes Eingehen auf die Wirklichkeit der Dinge in ihrer Eigenart oder als ein erlebendes Erfassen dieser Eigenart.

Wir kommen dabei allerdings nicht aus dem Kreise unseres Erlebens heraus, versetzen uns nicht aus uns heraus unmittelbar in die Dinge selbst hinein. Aber wie ist es denn bei allem rein intellektuellen Erfassen der Wirklichkeit? Gelingt es uns da etwa, ganz aus uns auswandernd, rein die Dinge selbst zu erfassen? Ist's nicht vielmehr genau ebenso ein unserer Organisation entsprechendes, uns Menschen eigentümliches Auffassen der Wirklichkeit, wie jenes Erleben selbstverständlich eben ein menschliches Erleben der Wirklichkeit ist? Kommen wir etwa in der empfindenden Auffassung irgendwie los von uns selbst? Oder bringt die wissenschaftliche Bearbeitung unserer Empfindungs- und Wahrnehmungsauffassungen diese Reinigung?

Es könnte so scheinen. In dem Rückgang z.B. von den sekundären Qualitäten der Sinnesempfindung auf die primären Qualitäten des bloßen Räumlichseins scheint etwas derart vorzuliegen; und tatsächlich stellt sich auch immer wieder die Meinung ein, durch diese Vereinfachung entdeckten wir hinter der Wirkung der wirklichen Dinge auf uns diese Dinge selbst. In Wirklichkeit ist's nur eine der vielen Vereinfachungen, die wir im Ge-

biete unserer intellektuellen Auffassung der uns gegebenen (resp. von uns empfundenen und wahrgenommenen) Wirklichkeit vollziehen müssen, um ihrer Überfülle an individueller Mannigfaltigkeit — und dahin gehört eben das ganze bunte Vielerlei des unmittelbar Empfundenen — bei der Enge unseres Bewußtseins intellektuell Herr zu werden. All' diese bloßen Ausgedehntheiten und bloßen Ortsveränderungen sind Abstraktionen und umfassendste begriffliche Zusammenfassungen, nicht anders wie sonst allgemeine Begriffe, haben als solche ihren Geltungswert etwa als Zeichen für an den Dingen wirklich vorhandene und ihren realen Zusammenhang bedingende Gleichartigkeiten. Daß es uns aber gelinge, mit diesen Begriffsbildungen die Dinge so zu beschreiben, wie sie an sich sind ganz abgesehen von unserer Bemühung, die Welt unserer Erfahrung theoretisch zu durchdringen, das ist ein Irrtum verwandt dem platonischen, welcher die Allgemeinbegriffe zu an sich seienden Ideen hypostasierte, und den ähnlich hypostasierten Naturgesetzen eines naiven Denkens. Viel eher könnte sich die Frage erheben, ob wir mit diesen Abstraktionen der Wirklichkeit nicht am Ende ferner rücken, als wir sie in der unmittelbaren Wahrnehmung haben. Tatsächlich rücken wir ihr weder ferner noch näher, sondern beschäftigen uns all' die Weile damit, eben in der Wirklichkeit unserer Wahrnehmung und in keiner andern sonst nach allen Richtungen hin den in ihr vorhandenen Zusammenhängen nachzugehen. Eben für diese Wirklichkeit hat das alles seine Geltung; und will es für sie nicht stimmen, dann hat es weiter keinen Sinn.

Über diese schlechthin unübersteiglichen Schranken des Subjektiven kommt also das Wissen um die Dinge ebensowenig hinaus wie das Erleben des Wirklichen. Ist dieses Moment des Subjektiven kein Hindernis für eine reale Geltung unserer Wissenssätze, dann wird es wohl auch nicht hindern, daß wir in unserm Erleben der Dinge zutreffende Erfahrungen von der Wirklichkeit machen.

„Es ist aber doch ein Unterschied. Alles Erleben der Wirklichkeit ist eine ganz individuelle Sache. Es fehlt hier die dem Wissen charakteristische Erhebung über das Individuellsubjektive zum Allgemeingültigen. Und dieser Unterschied kommt eben daher, daß für das Wissen nur die von aller Anmutung gereinigte Auffassung des bloßen Objektes gilt und was sich daraus mit logischer d.h. aber auch wieder gänzlich von allen Momenten des Persönlichen gereinigter Notwendigkeit ergibt."

Wir haben es bei diesem Einwand mit einer andern Bedeutung des Begriffsgegensatzes „subjektiv" und „objektiv" zu tun als vorhin. Oben handelte es sich darum, ob das Wissen durch Reinigung unserer Erfahrung von allem Subjektiven = Menschlichen uns zum Objekt an sich hinführen könne. Hier ist das Objektive das von aller Gefühlsanmutung, die immer individuell bedingt ist, befreite ganz und gar nur Sach-

liche, das eben darin für jedermann ganz in gleicher Weise Geltung beanspruchen kann; das Subjektive bestimmt sich nach der Gefühlsanmutung und kann darum immer nur für dieses eine Individuum, höchstens ganz zufällig auch für andere an diesem Punkt ähnlich organisierte gelten. In diesem Sinne „objektiv" sei das Wissen, in diesem Sinne subjektiv alles Erleben der Wirklichkeit.

Ganz gewiß besteht darin die besondere Bedeutung des Wissens, daß es mit seiner objektiven Sachlichkeit über allen Subjektivismus hinausführt. Die Dinge unserer Erfahrung nur einfach auffassen mit vollständigem Absehen von allem Gefühlseindruck, das ist eine wichtige Sache. So allein entsteht ein Gebiet umfassender gemeinsamer Verständigung; und so allein werden all' die Trübungen mit einiger methodischer Sicherheit fern gehalten, wie sie immer wieder dort drohen, wo man sich die Welt lediglich nach dem individuellen gefühlsmäßigen Eindruck zurecht legt. Es liegt in dieser Art des Wissens eine ungemein wertvolle kritische Kraft alle dem gegenüber, was sich als Erkenntnis ausgibt. Das wird sich immer am sicheren Wissenserwerb zu messen haben.

Steht es nun aber wirklich so, daß nur das Wissen in diesem Sinne etwas objektives an sich hat; alles Erleben der Wirklichkeit dagegen ist immer nur für dieses Individuum und darum gänzlich unsachlich und ohne alle Allgemeingiltigkeit?

Dem widerspricht allein schon der Umstand, daß wir dem Erleben der Wirklichkeit, welchem die Kunst eine Sprache gibt, eine Art Allgemeingiltigkeit zuerkennen und zwar nicht nur nach der Seite des hier vorliegenden Erlebens als einer menschlichen Seelenäußerung, sondern auch was den so erfaßten typischen Gehalt der außermenschlichen Wirklichkeit betrifft.

Gewiß, die Menschen erleben die Wirklichkeit ganz anders verschieden, als sie dieselbe bei einigem Bemühen, sachlich zu sein, auffassen. Aber diese Verschiedenheit im Erleben der Wirklichkeit beweist doch nicht ohne weiteres, das all' dies Erleben ausnahmslos an der Wirklichkeit vorbeigeht und einer Fälschung derselben gleichkommt. Nur dann, wenn lediglich die sachliche Auffassung an die Wirklichkeit herankommt, liegt in aller erlebnishaften Vertiefung in sie ein von vorn herein verfälschendes Element. Aber jene Voraussetzung ist eben doch noch eine offene Frage und damit nicht schon erwiesen, daß die rein sachliche Auffassung der Wirklichkeit am sichersten zu einer Übereinstimmung über sie zu führen vermag und eben in der Ausscheidung des Subjektiven zugleich die Garantie gegen alle Verfälschung des Bildes der Wirklichkeit besitzt. Es kann ja doch sehr wohl sein, daß damit wohl alle Verfälschung vermieden wird, zugleich aber auch mancherlei ungesehen bleibt, was nur bei der Verfälschung drohenden Einstellung des Auges unter gewissen günstigen Verhältnissen gesehen werden kann. Die radikale, eine gewisse größere Sicherheit verbürgende

Ausscheidung alles Erlebnishaften könnte so radikal sein, daß sie zugleich eine Verengerung des Gesichtskreises bedeutet.

Tatsächlich wachsen wir ja über allen Subjektivismus (=Orientierung vom einzelnen Subjekt aus und von seinen wechselnden individuellen Gemütserregungen) auch noch auf andere Weise hinaus als lediglich durch die Art Ausscheidung des „Subjektiven", wie sie das wissenschaftliche Erkennen zu vollziehen sich bemüht. Auch alles Eintreten in die Aufgaben und Gaben der geistigen Kultur ist ein fortwährendes Hinauswachsen über den Subjektivismus des nur individuellen Erlebens.

Nun kommt es bei dem, wie einer die Wirklichkeit erlebt, sehr darauf an, wie er selbst beschaffen ist. Der Egoist erlebt sie anders als der dem Geistigen dienende Mensch, der Unfromme anders als der Fromme. Derjenige aber wird bei seinem Erleben der Wirklichkeit am meisten sicher vor Verfälschungen sein und am meisten Garantien besitzen, ihre Wahrheit zu erleben, der am meisten los ist von seiner individuellen Enge und — wenn das möglich ist — zugleich am meisten aus ihren eigenen tiefsten Zusammenhängen heraus sein individuelles Leben lebt. Von seiner individuellen Enge wird aber der Mensch innerlich um so mehr los, je mehr er bewußt in die Zusammenhänge und Aufgaben des geistigen Lebens eintritt. Und wenn wir die Entwickelung des Weltdaseins überschauen, soviel wir davon überschauen können, so scheint uns all' sein Vorwärtstreiben über das Unorganische zum Organischen, zum seelisch Bewußten, zur Menschengeschichte im unermüdlichen Ringen um die echte, innerliche Kultur zu gipfeln, so daß sich hier gleichsam seine Seele und sein Inneres öffnen würde. Wer mit seinem Leben und Streben hier seinen Standort nimmt, der stünde dann an dem Punkte, von welchem aus alle Zusammenhänge der Wirklichkeit sich dem Erlebnis des an ihren letzten Zielen Mitschaffenden am meisten zuverlässig erschließen müßten.

Das ist nun aber grade die Situation, aus der heraus sowohl im eigenen Zusammenhange des geistigen Strebens wie darüber hinaus in der Art und Weise, wie der geistige Mensch die umgebende Wirklichkeit erlebend in sich aufnimmt, dem Menschen jene Transszendenzerlebnisse zuwachsen, durch welche sich ihm die Welt über das bloß empirisch Gegebene, das bloß Tatsächliche, in verborgene Fernen und Tiefen weitet.

Stellen wir nun neben diese Erwägungen die Tatsache, daß in der zum Wissen führenden Erfassung des Wirklichen eben nicht der ganze Mensch am Werke ist, daß hier alle möglichen Fäden sozusagen zerrissen werden, die ihn lebendig mit dieser Wirklichkeit verbinden, deren er ein lebendiger Teil ist, so neigt sich die Wagschale noch mehr zu Ungunsten der intellektualistischen Überschätzung des Wissens, als ob nur dieses und dieses allein zu einer wirklichen Erkenntnis des Wirklichen führe.

Aber noch weiter! Wie ist es denn mit aller Bemühung des Wis-

sens bestellt, je mehr wir danach streben, über die zutreffende Erfassung des mehr Einzelnen hinaus die großen, umfassenden Zusammenhänge der Wirklichkeit zu ergreifen? Hat da das reine Wissen je etwas anderes aufzustellen gewußt als abstrakte unlebendige Formeln, um so abstrakter, um so unlebendiger, je weitere Zusammenhänge umspannt werden sollten? Und es konnte seiner Art nach garnicht anders, eben weil alles Wissen „abstrahieren" d.h. vereinfachen und dazu weglassen muß — nicht *in sich* Unwesentliches, sondern *für seine Absichten* Unwesentliches, — will es die Fülle in einen Blick zusammenschauen. Und diese toten Formeln sollten darum doch das Zutreffendste sein, was wir über dieses große Ganze der Welt in Erfahrung bringen können? — Wie ganz anders das Erleben am Wirklichen! Wie viel mehr vermag doch das Gefühl in lebendiger Einheit zu umfassen! Wie kann es doch so eigenartig wie unmittelbar in den Herzpunkt hineinversetzen, durch welchen alle Lebensströme des Ganzen fluten! Man halte nur einmal nebeneinander das Typische der Kunst und den Begriff der Wissenschaft, um diesen Unterschied lebhaft zu empfinden; und es wird deutlich zum Bewußtsein kommen, wie ganz anders dieses geeignet ist als jenes, uns die großen Zusammenhänge der Wirklichkeit in ihrem vollen Leben innerlich nahe zu bringen.

Wesen und Bedeutung des Anthropomorphen für Religion und Wissenschaft.

Von **Wilhelm Ernst.**

1.

Mit dem Kopernikanischen Weltsystem ist eine der tiefgreifendsten Wandlungen in der menschlichen Geistesgeschichte verbunden gewesen. An die Stelle der geozentrischen Weltanschauung trat die heliozentrische. Und mit der geozentrischen fiel auch die anthropozentrische. In der Weltanschauung des Altertums und des Mittelalters war wie die Erde so der Mensch der Mittelpunkt, um den sich alles in der Welt drehte, auf den sich alles bezog. Für die Wissenschaft hatte das die Folge, daß alles, die ganze Welt in naiver Weise unter menschlichem Gesichtswinkel betrachtet wurde Platonische und Aristotelische Philosophie unterschieden wie am Menschen, so an der Welt eine materielle und eine geistige Seite, die verschiedenen Gesetzen gehorchten und verschiedenen Sphären angehörten. Das Christentum und die von ihm abhängige Philosophie aber stellte erst recht den Menschen und sein Heil in den Mittelpunkt des ganzen Weltprozesses. Die Welt ist von Gott geschaffen nach bestimmtem Plan und zu bestimmtem Ziel, der Weltplan ist der Heilsplan, die Weltgeschichte ist Heilsgeschichte,

an deren Wende Christus steht, der Mensch gewordene Gott. Gott, das Göttliche selbst wird in Philosophie und Religion heidnischer und christlicher Observanz durchaus nach menschlichen Analogien vorgestellt, und das Gottesbild durchläuft vom groben heidnischen Polytheismus, wo die Götter alle guten und bösen Eigenschaften, nur ins Übermenschliche gesteigert, an sich tragen, alle Stufen einer allmählichen Sublimierung bis hinauf zum reinsten Monotheismus des Vatergottes Christi. Das Auftreten von Männern wie Heraklit und Xenophanes in der ältesten Zeit richtet sich allerdings bereits gegen die Anthropomorphisierung des Weltgrundes überhaupt, hat aber praktisch doch nur Bedeutung als Protest gegen die groben Auswüchse des Polytheismus, wie sie diesen Männern in den homerischen Sagen erschienen, ist somit nur eine Etappe auf dem Weg zum philosophischen Monotheismus, wie er vielleicht bereits von Anaxagoras, sicher von Aristoteles vertreten wurde. Das demokritische System, welches theoretisch am ehesten allem Anthropomorphismus aus dem Wege ging, hatte im Altertum kaum Einfluß und erlangte solchen nach der uns interessierenden Richtung auch nicht im Epikuräischen Naturalismus, da dieser theoretisch durchaus uninteressiert, dagegen rein praktisch orientiert auf Menschenbedürfnisse, ihre Furcht und Ruhe, zugeschnitten war und die Götter schließlich auch bestehen ließ als selige Mitglieder eines transzendenten Epikuräischen Vereins. Der Stoizismus aber mündete trotz seines ursprünglichen Naturalismus ein in eine Idealisierung der polytheistischen Volksreligion und schließlich in den Monotheismus.

Der Kampf gegen den Anthropomorphismus als Prinzipienkampf ist ein Kennzeichen der nachkopernikanischen Epoche. Seinen Grund hat das einmal darin, daß durch das kopernikanische Weltsystem eben Erde und Mensch, aus dem Mittelpunkt der Welt gerückt, die bisherige Bevorzugung verlieren und zu einem einfachen Stück Welt und Natur degradiert werden Das Universum, die Welt als Ganzes wird erfaßt als ein vollkommen homogenes Gebilde, in dem überall dieselben Gesetze gelten. Die Welt soll nicht mehr vom Menschenstandpunkt aus, sondern von ihrem eignen Standpunkt aus begriffen werden. Aber das allein erklärt noch nicht den prinzipiellen Kampf gegen den Anthropomorphismus. Denn Giordano Bruno, der als erster für Philosophie und Weltanschauung die Konsequenzen aus den Kopernikanischen Thesen zog, denkt doch noch im Grunde den Weltgrund ganz anthropomorph nach Analogie des Künstlers, und seine Monaden sind auch nur verständlich als von anthropomorpher Denkart aus konzipierte Gebilde. Erst dadurch, daß sich mit dem veränderten Weltbild die Interessen der exakten Wissenschaft und die Prinzipien der Mathematik verbanden, erhielt das moderne Denken seinen prinzipiell anti-anthropomorphen Charakter.

Wie einst nach der Epoche der griechischen Naturphilosophie die

Spekulation sich ermüdet von dem Weltproblem ab und in Sokrates und den von ihm abhängigen Denkern den Problemen des Menschenlebens zuwandte, so geschah es nun umgekehrt, daß der Erkenntnisdrang unbefriedigt von der Beschäftigung mit der menschlichen und religiösen Sphäre sich auf die Erforschung der Natur warf. Die Natur zu erkennen in ihren Kräften und Gesetzen, sie dadurch zu unterwerfen und menschlichen Kulturzwecken dienstbar zu machen, das war das von Baco und andern formulierte Streben der neuen Zeit. Die wirklichen Bahnbrecher auf diesem Wege sind aber nicht die Philosophen, sondern die Mathematiker und Physiker gewesen. Sie zogen aus der vergangenen Entwicklung der Wissenschaft, d.h. aus deren mageren Resultaten für die wirkliche Kenntnis der Natur, die Konsequenz, daß sich mit Spekulation und Intuition der Natur und ihren Zusammenhängen im einzelnen, deren Kenntnis zu jenem Ziel notwendig war, nicht beikommen lasse. Sie verwarfen also platonische Ideen und aristotelische Entelechien als verborgene Qualitäten, mit denen die exakte Wissenschaft sich gar nicht zu befassen habe. Nicht Stoffe als solche sind ihre Gegenstände, sondern die Körper in ihren meßbaren und wägbaren Massen. Ebenso wird der Begriff der Kraft ausgeschaltet und an seine Stelle tritt die meßbare Bewegung. Gegenstand der exakten Wissenschaft sind also nicht mehr die Qualitäten der Körper, sondern ihre mathematisch ausdrückbaren, als physikalische und chemische Vorgänge beschreibbaren Verhaltungsweisen. Was nicht auf diese Weise erfaßbar ist, gehört zu den sekundären Sinnesqualitäten subjektiver Natur. Um eine möglichst objektive Erfassung der Tatbestände in der Natur zu ermöglichen, wird es eine immer wichtigere Aufgabe der Wissenschaft, Hilfsmittel der Erkenntnis zu schaffen, die unabhängig machen vom Einfluß des subjektiven Faktors (Thermometer, Uhr ꝛc.). Das Mißtrauen gegen die Zuverlässigkeit der Sinne und des Augenscheins, besonders tief gewurzelt seit der dem Sinnenschein direkt entgegengesetzten Kopernikanischen Anschauung, wächst. Damit natürlich auch das Mißtrauen gegen die Möglichkeit, vom menschlichen Standpunkt aus überhaupt ein richtiges Weltbild zu schaffen. Analogien aus der menschlichen Sphäre werden möglichst vermieden. Wenn Newton von der Anziehungskraft der Sonne redet, so setzt er gleich, um allen etwaigen Mißverständnissen vorzubeugen, hinzu, daß es nicht so zu denken sei, als ob nun in der Sonne eine ziehende Kraft und Macht stecke. Vor allem aber richtet sich das Mißtrauen gegen den Zweckbegriff, die Zweckbetrachtung in Welt und Natur. Sie wird verfehmt als Eintragung eines der Natur und Welt Fremden und deshalb Falschen. Zwecke kennt, setzt, verwirklicht der Mensch, nicht die Natur. Der Welt- und Naturprozeß kennt keine Zwecke, sondern nur Ursachen. Der Zweckbegriff ist das πρῶτον ψεῦδος und der Hauptsitz des Anthropomorphismus in der Wissenschaft.

Aber nicht nur aus der Naturbetrachtung soll der Zweckbegriff entfernt werden, sondern auch aus der Sphäre der übrigen Wissenschaften. Wissenschaft hat vom Standpunkt der exakten Naturwissenschaft aus Berechtigung nur als reine Ursachenforschung. So wird die Geschichte unter die materialistische Betrachtung gestellt, ebenso die Ethik. Schließlich wird das anthropomorphe Element auch aus der Psychologie verdrängt, der Seelenbegriff wird ausgeschieden. An seine Stelle tritt das Bewußtsein mit seinen Elementen, die mit immer feiner konstruierten, selbstregistrierenden Apparaten in ihrer Tätigkeit erfaßt und gemessen werden.

Diese ganze Betrachtungsweise dehnt sich nun aber naturgemäß auf die Weltanschauung im ganzen aus. Auch die philosophischen Konzeptionen über den Weltgrund werden von ihr beeinflußt. Die Philosophie wird naturalistisch. Zwei Formen treten da besonders heraus. Die mechanistisch-materialistische und die mathematische. Erstere faßt die Welt als gegebene große Maschine, in der alles durch Druck und Stoß vor sich geht; die zweite, besonders durch Spinoza inauguriert, bildet die Gleichung deus sive natura und leitet von dem Begriff der Substanz als dem Weltgrund alles Einzelne more geometrico d.h. durch mathematische Notwendigkeit ab. Beide stehen in prinzipiellem Gegensatz gegen die theistische Weltanschauung der Religion. Sie lehnen dieselbe ab, weil sie anthropomorph ist, einen Gott voraussetzt, der als Schöpfer und Erhalter sich betätigt, sich Ziele setzt in der Welt und mit der Welt. Wo noch ein geistiges Prinzip, ein Weltgeist angenommen wird als Weltgrund, soll der Schein des Anthropomorphismus beseitigt werden dadurch, daß dieser geistige Weltgrund unbewußt gedacht wird. Nicht der grobe Anthropomorphismus niederer Religionsstufen wird also abgelehnt, sondern das anthropomorphe Element im Gottesbild selbst. Wenn man überhaupt von Gott redet, so soll für die Vorstellung seines Wesens und Wirkens nicht die menschliche Sphäre, sondern die Natur in ihrer rein ursächlichen, blind triebhaften Notwendigkeit herangezogen werden. Alles Anthropomorphe ist identisch mit unwissenschaftlich. Der Religion, besonders in ihrer christlichen Form wird vorgeworfen, daß sie der Hort des Anthropomorphismus sei. Nach Feuerbach ist ihr Wesen ja ein durchaus anthropomorphes, insofern sie weiter nichts ist als eine Hypostasierung des Menschenwesens und seiner Wünsche. Im übrigen ist sie nicht nur unwissenschaftlich, sondern wissenschaftsfeindlich, Hemmschuh jeder gesunden Fortentwicklung. Zwar gibt es noch eine andere anthropomorphe Weltbetrachtung, die poetische. Auch hier legt der Mensch seine Seele, seine Gefühle, seinen Willen in die Natur hinein und denkt sie dementsprechend handelnd. Aber die poetische Weltbetrachtung macht auf objektive Gültigkeit keinen Anspruch. Sie lebt nur in der Region des schönen Scheines. Die religiöse aber will objektiv gelten und liefert statt wissenschaftlicher Synthese — Mythologie.

2.

Nun ist allerdings gewiß, daß die Religion tatsächlich die stärkste Stütze des Anthropomorphismus in der Weltanschauung ist. Aber nicht weil sie das ist, als was Feuerbach sie definierte. Sondern weil sie Vertrauen ist. Vertrauen aber beruht auf persönlicher Beziehung eine Wesens zu einem andern, ist nur möglich von Persönlichkeit zu Persönlichkeit. Mag auch der Begriff der Persönlichkeit eine gewisse Beschränkung in sich schließen, so gibt es doch keine andere Möglichkeit, das, was für den religiösen Menschen Gott ist, auszudrücken als den Begriff der Persönlichkeit. Es ist deshalb auch unmöglich, Religion mit einer pantheistischen Metaphysik zu verquicken, deren Motto ist: deus sive natura. Vor allen Dingen aber will Religion nicht nur Schein bieten, sondern Überzeugung. Deshalb macht sie Anspruch auf objektive Gültigkeit ihrer Aussagen. Die Theologie gibt sich Mühe, den groben Anthropomorphismus aus dem Gottesbild auszuscheiden und Gott zu erfassen in möglichst reiner Geistigkeit. Sie ist sich klar darüber und sucht diese Klarheit immer weiter zu verbreiten, daß das Gottesbild im einzelnen nur Mittel ist um sich das religiöse Verhältnis in seinen verschiedenen Seiten vorstellbar zu machen. Aber sie läßt auch keinen Zweifel darüber, daß sie die Gottesvorstellung des Theismus im ganzen für adäquat hält: Gott als ewiger, unendlicher, weltdurchwaltender Geist mit schöpferischem zielbewußten Schaffen. Es liegt hier die Alternative vor: entweder Verzicht auf die Vorstellbarkeit des spezifisch religiösen Verhältnisses oder Anthropomorphismus.

Aber ist die Wissenschaft in diesem Punkte besser daran? Wir beginnen hier wieder mit der Wissenschaft als Naturwissenschaft und zwar soweit sie es mit den Erscheinungen irgend eines Lebens zu tun hat. Leben ist uns zunächst nur an uns selbst bekannt als Tatsache mit bestimmten Eigenschaften und Erscheinungsformen. Wenn wir an anderen Wesen ähnliche Vorgänge wahrnehmen, machen wir uns dieselben in Analogie zu unserm eignen Leben klar. Selbst die jedem selbstverständliche Überzeugung, daß auch andere Menschen Leben, Wille, Verstand besitzen, beruht in letzter Linie auf solchem Analogieschluß von dem, was er an sich erlebt, auf andere, an denen er ähnliche Vorgänge wahrnimmt. So legt man auch Tieren Verstand, Gedächtnis, Wille, Unterscheidungsvermögen, Gefühl bei. Man redet von Tierseele und Pflanzenseele. Und gerade dort, wo der ärgste Protest gegen das Anthropomorphe in der Religion erhoben wird, finden wir heutzutage die ausgeprägteste Anthropomorphisierung des Naturlebens. Häckel redet in ganz naiver Weise von Zellseelen, Zellvereinsseelen, Gewebeseelen, von Zellulargedächtnis, Histonalgedächtnis usw. Ferner redet die Wissenschaft von Kräften: Anziehungskraft, Schwerkraft, Spannkraft. Selbst die neueren Termini, wie Energie und Arbeit sind dem Gebiet menschlicher

Betätigung entnommen. Auch das Kausalverhältnis mit der Vorstellung der Ursache, die eine Wirkung hervorbringt, ist in letzter Linie gebildet nach Analogie der Erfahrung, die wir an uns machen, daß wir nämlich die Fähigkeit haben, von uns auf andere Dinge und Wesen Wirkungen ausgehen zu lassen. Hier hat die Kritik Humes am Kausalbegriff eingesetzt. Ebenso hat Kant das Kausalverhältnis für die reine Wissenschaft zurückgeführt auf die Aufeinanderfolge zweier Wahrnehmungen in der Zeit und ihre Verknüpfung durch den Verstand, ohne aber angeben zu können, worauf es dann beruht, daß der Verstand nicht alle vorkommenden Wahrnehmungsfolgen, sondern nur ganz bestimmte als kausale verknüpft. Das muß doch seinen Grund haben in dem objektiven Verhältnis der den Wahrnehmungen zugrundeliegenden Dinge oder Vorgänge selbst. Das treibt also doch wieder zurück auf die Annahme von Ursachen, die Wirkungen hervorbringen, also auf die anthropomorphe Sphäre. Darum gerade jedoch bezeichnen moderne Positivisten wieder das Kausalverhältnis als Ursach-Wirkungsverhältnis als reinen Fetischismus.

Vor allen Dingen aber drängen sich anthropomorphe Gedankengänge der Wissenschaft immer wieder auf dort, wo es sich um das Problem des Zweckmäßigen in der Natur handelt. Die Naturwissenschaft kann wohl dekretieren, daß es unwissenschaftlich ist, den Zweckbegriff zur Erklärung von Tatbeständen zu verwerten, resp. sich bei der Feststellung zu begnügen, daß die und die Einrichtung den und den Zweck hat. Sie hat auch Recht, wenn sie sagt, daß es für die Wissenschaft vor allem darauf ankomme, die kausalen Beziehungen bis zum äußersten Ende zu verfolgen. Aber das Urteil, daß die Natur voller Zweckmäßigkeiten steckt, kann sie nicht aus der Welt schaffen, d.h. sie kann gewisse Vorrichtungen und Verhältnisse, wenn sie ihre Eigenart kennzeichnen will, auch nicht anders erfassen denn als zweckmäßig.

Es handelt sich hier natürlich nicht um die äußere Zweckmäßigkeit, welche im Aufklärungszeitalter überall verfolgt wurde, welche den Nutzen von allem, was auf Erden ist, für den Menschen insbesondere, bloßlegen wollte und die Weisheit des Schöpfers lobte, der alles so herrlich für die Bequemlichkeit der Menschen eingerichtet hätte, welcher, wie ein Zeitgenosse spottend bemerkt, sogar die Korkeiche geschaffen hätte, damit die Menschen Stöpsel für ihre Flaschen daraus schneiden können. Sondern es handelt sich um die innere Zweckmäßigkeit der Organismen, die Beziehung ihrer Teile untereinander und der Teile zur größten Lebensfähigkeit des Ganzen, ihre Anpassungs- und Reproduktionsfähigkeit. Um dieser ihrer Eigentümlichkeit als immanenter geschlossener Zwecksysteme willen hat Kant, der von der Newton'schen mechanischen Naturphilosophie doch gewiß stark beeinflußt war, die Organismen Naturzwecke genannt. Natürlich hat Kant nicht geleugnet, daß der Organismus als gegebenes Objekt eine Art

Mechanismus darstellt, daß er sich auflösen läßt, resp. lassen muß in eine Summe mathematisch faßbarer und ausdrückbarer Beziehungen. Aber die Summe aller dieser Beziehungen an sich ist noch nicht der Organismus, erklärt noch nicht sein Dasein und Sosein, seine Möglichkeit als Naturform, wie Kant das nennt. Dazu muß noch der Faktor der Kombination kommen, der alle diese physikalischen und chemischen Beziehungen in diese bestimmte innere, ineinandergreifende Ordnung bringt. In diesen Organismen können die zweckmäßigen Beziehungen zwischen dem Ganzen und seinen Teilen nicht ohne weiteres in reine Kausalurteile umgewandelt werden, wie das bei den Tatbeständen der äußeren Zweckmäßigkeit ohne Schwierigkeit geht. Das Zweckurteil: Gras ist da, damit Rinder leben können, hat keinen direkten wissenschaftlichen Wert, dagegen das Kausalurteil: Rinder können hier leben, weil Gras vorhanden ist. Um die Möglichkeit eines Organismus als Naturform zu erklären, muß es dagegen heißen: Folgende Bedingungen müssen in dieser Kombination vorhanden sein, damit der Organismus in dieser Form zustande kommen kann. Dieses kombinatorische Element, diese Beziehung der Teile auf das Ganze veranlaßte Kant zu der These, daß die Organismen als Naturzwecke ihrem Dasein, ihrer Möglichkeit nach nur begreiflich seien durch Beziehung auf einen Verstand, in dem die Idee des Ganzen die Anordnung der Teile vorher bestimmt hat. Der Darwinismus glaubte dieses Problem in rein mechanischer Weise lösen zu können durch die Prinzipien der natürlichen Auslese (Selektion) und der Vererbung und allmählichen, durch weitere natürliche Auslese und Aussiebung hervorgerufenen Steigerung der vererbten Eigenschaften, sodaß aus ursprünglich ganz einfachen Lebewesen ohne verwickelte Struktur allmählich solche mit hochentwickelter und unübersehbar verschiedener Struktur herausdifferenziert worden seien. Doch hat sich je mehr und mehr herausgestellt, daß mit den Mitteln der rein mechanischen, physikalisch-chemischen Wissenschaft dem komplizierten Problem des Organismus nicht gerecht zu werden ist. Und eine immer stärker werdende Bewegung in der neuesten Naturforschung lenkt wieder zurück zu vitalistischen, psychologischen, zielstrebigen Prinzipien.

Auch die Naturforschung ringt mit dem Problem des Anthropomorphismus. Wie sollen wir uns die Vorgänge in dem von uns bearbeiteten Gebiet vorstellig machen ohne Anthropomorphismus? Wenn der Anthropomorphismus eine Sünde gegen die objektive Wahrheit im Reich der Dinge an sich sein sollte, so sind Religion und Wissenschaft in derselben Verdammnis.

Und zwar gestaltet sich der Tatbestand im einzelnen so: Die Naturwissenschaft hat zwei Seiten: 1) die mathematisch-physikalische, 2) die philosophische. Die erstere ist das Reich der meßbaren Quantitäten, die zweite ist das Reich der Qualitäten; die erste arbeitet an den Einzeltatbeständen mit Beobachtung und Experiment, die zweite richtet sich aufs Ganze mit

dem Versuch, die Natur als Ganzes zu erfassen. Es gibt Zeiten, wo die erste Seite vorwiegend gepflegt wird, Zeiten, wo man in der Naturwissenschaft metaphysikmüde ist, und andere Zeiten, wo gerade die Spekulation im Vordergrund steht, weil man der ewigen Kleinarbeit müde das Bedürfnis hat, nun aus dem angehäuften Kleinmaterial einmal die Konsequenzen fürs Ganze zu ziehen. Beide Seiten aber haben verschiedene Prinzipien. Beide verschiedene Seiten streiten um die Herrschaft in der Gesamtbetrachtung. Erlangen die Prinzipien der mathematisch-physikalischen Seite die Oberhand, so entsteht die mechanisch-materialistische Gesamtanschauung, welche die erscheinende Welt als die Welt überhaupt betrachtet; gelangen die der zweiten zur Vorherrschaft, so gibt es philosophische Spekulation, die auch der hinter der Erscheinung liegenden Wirklichkeit gerecht zu werden sucht. Repräsentant des ersteren Falls ist etwa Häckel, des zweiten Falls: E. v. Hartmann und Reinke. Die erstere kann sich, weil sie es mit den Tatsachen des geistigen Lebens zu leicht nimmt, nicht halten; die zweite gerät entweder in naturalistische Mythologie, oder sie wird ein geistiges Prinzip zugrunde legen müssen, welches wieder nur dann Sinn hat, wenn man es als ein bewußtes denkt. Die naturalistische Metaphysik legt dem Weltprozeß gewöhnlich zugrunde eine Grundmaterie oder Grundkraft, aus deren bereits teleologisch gedachtem Anfangszustand sich alles gesetzmäßig und doch teleologisch entfaltet. Sie fällt aber damit unter das Urteil Kants, daß das absolute Mythologie ist. In der Schrift: „Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie" von 1788 sagt er: „Es mag die Ursache organisierter Wesen in der Welt oder außer ihr anzutreffen sein, so müssen wir entweder aller Bestimmung ihrer Ursache entsagen oder ein intelligentes Wesen dazu denken. Denn Zwecke haben eine gerade Beziehung auf Vernunft, sie mag nun eine fremde oder eigne sein, müssen also stets auf eine der unsrigen zwar nicht notwendig gleiche oder ähnliche, aber doch analoge Vernunft bezogen werden. Eine göttliche Vernunft ist wenigstens einer bekannten Größe, nämlich unserer Vernunft, analog gebildet, während die Annahme einer Grundkraft eine absolute mythologische Erdichtung bedeutete, der jede Analogie auf dem Gebiet des Bekannten fehlt." Dann aber sind wir wieder im Anthropomorphen darin. Und doch ist keine Möglichkeit ihm zu entweichen. Denn es gibt nur die Alternative: Entweder Zuhilfenahme des Anthropomorphismus oder reiner Positivismus, reine Tatsachenwissenschaft, reine Klein- und Einzelarbeit, Feststellung von Wahrnehmungs- und Empfindungsfolgen ohne wirkliches objektives Band, damit aber Verzicht auf jede Möglichkeit, sich die Wirklichkeit als Ganzes wirklich verständlich zu machen.

Das wird aber erst recht empfindlich, wenn zu der Betrachtung des Naturgebiets das Gebiet des geistigen Lebens in der Welt hinzukommt, welches bei einer Weltanschauung doch auch mit als Faktor berücksichtigt

werden muß und auch den Gegenstand selbständiger Wissenschaftsgebiete ausmacht. Der Materialismus leitet das geistige Leben einfach von Molekularumlagerungen der Gehirnmasse ab, betrachtet es als Funktion der Materie. Dabei übersieht er aber, daß das geistige Leben in allen seinen Äußerungen seine eigne, von der physischen vollkommen verschiedene Gesetzmäßigkeit hat. Die logische, ästhetische, ethische Gesetzmäßigkeit ist etwas durchaus für sich bestehendes. Das Geistige baut, wie besonders Eucken nachzuweisen unternommen hat, überall über dem Natürlichen und das Natürliche benutzend ein Reich geistiger Beziehungen und Werte von eigner Dignität auf. Soll das nicht als ein wertloses Phosphoreszieren der bloßen Materie gedeutet werden, sondern betrachtet man diese Welt des Geistigen als ein ebenbürtiges, selbständiges Stück Kosmos, so wird man doch sagen müssen, daß die Beobachtungen, die in diesem Gebiete gemacht werden, nicht ohne weiteres der physikalischen Betrachtung subsumiert werden dürfen, daß sie vielmehr an sich gewertet werden müssen und auch mitzusprechen haben bei einer Gesamtkonzeption der Wirklichkeit.

Dazu kommt nun der Gedanke, das Postulat der Höherentwickelung der Welt. Auf dieses will und kann die Wissenschaft nicht verzichten. Die Naturwissenschaft hat es in der Entwicklungslehre gerade zum Angelpunkte ihrer Weltanschauung gemacht, obwohl da offenbar zweierlei durcheinander geht, die Entwicklung, die sich etwa vollzieht im Ablauf eines Uhrwerks oder eines chemischen Prozesses und die Entwickung als ein Zielstrebiges, Aufwärtsgerichtetes. Auf die letztere Bedeutung aber kann sie nicht verzichten. Und helfen kann man sich auch nicht damit, daß man das Aufwärtsstreben erst vom Menschen an einsetzen läßt. Denn der Mensch selbst ist bereits ein Höhepunkt; und Höherentwicklung als ein rein menschliches Ziel wäre reines Titanentum, wenn nicht die Entwicklungstendenz nach oben in der Welt selbst drinsteckte, einem kosmischen Tatbestand entspräche. Nun fehlt aber für eine aufwärtsgerichtete Bewegung in der Entwicklung jede Denkmöglichkeit, wenn man nicht eine geistige Triebkraft dazu denkt. Denn die Erfahrung zeigt uns, daß dort, wo die Kräfte der Natur sich selbst überlassen wirken, sie wohl einen Gleichgewichtszustand finden, der einer gewissen Ordnung entspricht. Aber wo eine Aufwärtsbewegung eintreten soll, muß der Hebel des Geistigen eingesetzt werden. Und im Augenblick, wo es aufhört zu wirken mit seiner kombinatorischen Kraft, beginnt mit dem freien Spiel der natürlichen Kräfte auch die Rückbildung. Ein Beispiel dafür ist das allmähliche Wiederverwildern von Kulturpflanzen. Für die Aufwärtsentwicklung in Natur und Welt gibt es deshalb kaum eine andere Vorstellungsmöglichkeit, als eben die des waltenden organisierenden zwecksetzenden bewußten Geistes, der der Welt ihr Ziel weist und der Natur und Menschengeist benutzt, um seine Ziele zu verwirklichen.

3.

Es bleibt also für das Streben nach Gesamtanschauung nichts anderes übrig als anthropomorph zu denken, zu urteilen. Das ist Kants heuristisches orientierendes Prinzip der Urteilskraft. Dies gilt bei Kant als objektiv und zwar in dem Sinne, daß jedes mögliche Denken dadurch eindeutig bestimmt ist.

Nun aber erhebt sich die weitere Frage hinsichtlich des Wahrheitswertes dieses Denkens. Ist das Denken des Menschen, ist das Denken überhaupt als irreführend oder richtigführend zu beurteilen? Gefährlich wäre das anthropomorphe Denken nur, wenn es etwas direkt Irreführendes, Falsches in die Welterkenntnis hineinbrächte. Daß es ohne weiteres uns fertige richtige Erkenntnis liefert, ist nicht zu verlangen. Nur das ist notwendig, daß es uns die Richtung angiebt, in der wir bei bestimmten Tatbeständen das Richtige suchen können. Ist es nun a priori sicher, daß das anthropomorphe Denken, statt uns richtige Fingerzeige für die Auffassung der Welt im Ganzen zu geben, uns irreführt, wie seine Gegner behaupten? Welches ist überhaupt das Verhältnis zwischen Denken und Wirklichkeit? Leibniz hat die Frage beantwortet mit Hilfe der prästabilierten Harmonie; d.h. beide sind von vornherein auf Harmonie mit einander angelegt. Kant wollte die prästabilierte Harmonie, weil sie eine metaphysische Behauptung sei und außerdem in den Rationalismus hineinführe, nicht als Voraussetzung für das Verhältnis von Denken und Sein gelten lassen und hat das Problem vom transszendenten Boden auf den transszendentalen übergeleitet. Deshalb hat er seine Theorie der Erscheinungswelt aufgestellt als eines Produkts, zustandegekommen im Bewußtsein durch die Ordnung der Wahrnehmungen mit Hilfe der Verstandesbegriffe, sodaß die Vernunftgesetzgebung zur Naturgesetzgebung wird. Weil die Vernunft die Natur als Erscheinungswelt erst schafft durch ihre Gesetzgebung, darf sie nachher mit ihrer Gesetzgebung als Naturgesetzgebung gelten. Auf diese Art hat Kant eine Übereinstimmung zwischen Denken und Sein hergestellt. Aber das galt doch nur für die Erscheinungswelt als ein Zeichensystem im Bewußtsein für die Dinge an sich, die selbst unbekannt bleiben. Wie erkennen wir aber die Ordnung dieser Dinge an sich? Dafür haben wir zwar kein bestimmendes Prinzip nach Kant, aber die Urteilskraft als heuristisches Prinzip. Und wir müssen unser Denken in dieser Richtung für angepaßt d.h. fähig beurteilen, die Gesetzmäßigkeit dieser Welt der Dinge an sich zu verfolgen. Also kommt Kant auch schließlich wieder heraus auf die Harmonie zwischen Denken und Sein. Natürlich nicht in dem Sinne des Rationalismus, daß sich das Sein der Wirklichkeit herausentwickeln lasse aus einem Begriff vom Sein, sondern in dem Sinn, daß eben das Denken des Menschen angepaßt sei der Wirklichkeit zur Erkenntnis der Wirklichkeit. Das ist allerdings ein Beweis ad hominem. Aber wie sollen wir anders

urteilen, wenn wir überhaupt Wiſſenſchaft treiben wollen, die ſich auf das Ganze der Wirklichkeit bezieht? Oder ſoll das Extrem des Rationalismus, daß der Inhalt des Denkens ohne weiteres auch das Sein iſt, umſchlagen in das andere Extrem, daß Denken und Sein überhaupt auseinanderklaffen?

Wir rekapitulieren nun kurz: 1) Weder Wiſſenſchaft noch Religion können ohne Anthropomorphismen auskommen. 2) Wenn das anthropomorphe Denken als ein Geſetz in der Ökonomie des Denkens ſich herausſtellt, ſo wird die Vorſtellung vom Weltgrund, die es liefert, zwar inſofern inadäquat ſein, als es in den Einzelheiten die Endlichkeit menſchlicher Verhältniſſe und Betätigung auf ein Unendliches überträgt, aber in den allgemeinen Zügen (Gott als bewußt ziel- und zweckſetzender Geiſt) doch die Richtung angeben, in der wir uns Weſen und Eigentümlichkeit desſelben zu denken haben. 3) Der Anthropomorphismus muß deshalb ſtets mit gewiſſem Vorbehalt angewendet werden. Die Kritik an ihm muß ſich wenden gegen alle naive Vergröberung, welche das Ewige einfach in zeitliche Formen herabzieht. 4) Die Kritik am anthropomorphen Denken hat den großen Wert gehabt, daß ſie das Nachdenken über ſein Weſen und ſeine Bedeutung wachrief und dazu führte, daß wir dieſe Art menſchlicher Geiſtesbetätigung, ſtatt in naiver, in kritiſch geläuterter ſicherer Weiſe anwenden können.

Die Erfahrung des Göttlichen als das Grundproblem der Religionsphiloſophie.

Von Konſtantin Oeſterreich.

Jedes Mal, wenn eine romantiſche Gemütsſtimmung in der Kultur einſetzt, ſchwindet das ſeeliſche Gleichmaß auf allen Gebieten. Alle Romantik neigt zum Extrem. Im Gegenſatz zur klaſſiſchen Geiſtesverfaſſung iſt ſie eine in mancher Hinſicht des feſten Haltes entbehrende Erregtheit des innerlichen Menſchen.

Dieſe Überſteigerung des normalen Gefühlslebens zeigt ſich ſtets auch auf dem Gebiete der Religioſität.

Wie die erſte deutſche Romantik die Myſtik des katholiſchen Mittelalters zu neuem Leben erweckte, ſo zeigen ſich auch heute wieder Symptome ähnlicher Geiſtesrichtung. Bei der großen Unproduktivität der Gegenwart auf den höheren geiſtigen Gebieten und ihrem Zehren aus der Vergangenheit iſt auch hier das erſte und ſichtbarſte Zeichen wieder die Veranſtaltung neuer Ausgaben. Eckhart und Suſo, Franziskus v. Aſſiſi und Catarina von Siena, die Theologia teutſch und Angelus Sileſius, ſie alle haben bereits ihre Auferſtehung gefunden und andere werden noch folgen.

Das Wiederwachwerden dieser Tendenzen ist um so ernster zu nehmen, weil die ganze Verfassung der Gegenwart zu ihnen in starkem Widerspruch steht. Industrie und Militarismus, Welthandel und Großmachtsstellung sind wenig dazu angetan, die Versenkung des Subjekts in sich selbst und die Konzentration auf Religiosität zu fördern. Das moderne Leben zwingt den Menschen, sich nach außen zu wenden.

Aber merkwürdig genug: das Seelenleben ist nicht nur von den äußeren Umständen abhängig; es gibt eine innere Selbstentwicklung in ihm, die nicht zu hemmen ist und sich durchbricht, auch wenn die ganze Außenwelt dagegen gerichtet ist. Wie die genialen Begabungen in ihren Trägern wie von selbst wachsen und wachsen und, mag eine Welt von Widerständen gegen sie sein, sich früher oder später die Autonomie in ihrem Leben verschaffen, so gibt es auch in den zahllosen Individuen des Durchschnitts, deren typische Geistesverfassung wir den Zeitgeist nennen – der sich nicht mit den genialen Individuen derselben Epoche deckt, sondern durch die Genialitäten der vorangegangenen Generation seine Färbung und Gestalt erhalten hat –, eigentümliche seelische Selbstentwicklungen. Sie sind zu gering, um das Handeln dieser Individuen ernstlich zu beeinflussen, aber sie sind groß genug, um, wenn der voraneilende Schicksalsmensch die entsprechende neue Konzeption gefunden hat, ihm in mehr oder weniger großem Abstande Heeresfolge zu leisten.

So sind die äußeren Lebensbedingungen niemals allmächtig. Aber sie sind andrerseits stark genug, um in weitem Umfange einen Einfluß darauf auszuüben, wie weit die inneren von ihnen unabhängigen Tendenzen der Seele zur Entwicklung gelangen.

So bleibt denn alles religiösen Erwachens, aller Romantik des Gemüts ungeachtet, auch die modernste Form der Religiosität unendlich weit hinter den Vorbildern zurück, zu denen sie zurücksieht. Ein mattester blassester Schimmer ist sie im Vergleich zu ihnen, nichts mehr. Alle die religiösen Gestalten, die heute wieder uns sichtbar gemacht werden, waren Ekstatiker. Menschen, die auf der Erde außerhalb der Welt lebten, deren irdisches Bewußtsein von einem ganz andern durchbrochen wurde: die Transszendenz war bei ihnen zur Immanenz geworden. Man versteht diese Menschen nicht völlig, solange man sich bei der Feststellung begnügt, sie seien Transszendentem nachgegangen und hätten der Erde darüber vergessen. So viel daran richtig ist, wenn wir die Dinge von unserem erkenntnistheoretischen Standpunkt aus ansehen, so verkehrt ist es, wenn wir in ihr eigenes Bewußtsein eintreten und von ihm aus zu sehen versuchen. Das Transszendente war ihnen nur halb transszendent, zum andern Teil durchbrach es die Schranken der Natur und wurde selbst immanent.

Auch sie waren noch in der Höhle Platons, an deren Wand sie die außerhalb der Höhle befindlichen Dinge als Schattenbilder erblickten,

aber sie vermochten sich umzusehen und ihr Auge dem Höhlenausgang zuzuwenden und sein Licht in sich aufzunehmen. Unermeßlich blieb die transszendente Welt draußen auch so noch für sie, aber einen Bruchteil ihres Lichtes meinten sie nicht anders zu ergreifen als die Dinge der Höhle selbst, in die sie eingeschlossen waren: von Angesicht zu Angesicht, in unmittelbarer Erfahrung. —

Diese ganze Welt religiöser Erlebnisse liegt heute hinter dem Menschen.

Die Gegenwart ist aufs stärkste dadurch charakterisiert, daß sie zu jenen Zeiträumen der Geschichte des Geisteslebens gehört, in denen alles Ekstatische aufgehört hat. Insofern gehören auch wir noch trotz aller Romantik um uns her zu den gesunden, weltstarken Geschlechtern.

Ist die Geschichte jener psychischen Prozesse in dem modernen Kulturzusammenhang damit überhaupt abgelaufen?

Wer möchte es wagen, darauf eine nackte abschließende Antwort zu geben.

Seit der Reformation und besonders seit der Aufklärung sind diese Vorgänge fortgesetzt im Zurückweichen begriffen. Die Entwicklung des neuzeitlichen Geistes ist in ihrem innersten Wesen eine unaufhaltsame Abwendung von dem Geiste der mittelalterlichen Mystik, der zugleich doch die Seele aller äußeren Formen der Kirchen ist.

Die Antike steht uns in allen ihren Seiten näher als die Mystik des Mittelalters.

So scheint die Antwort auf die Frage, die wir erhoben, nicht schwer.

Und doch hat eine nicht bis zur Ekstase gesteigerte, aber die spezifischen Gefühle der Ekstase in Anklängen in sich erlebende Geistesverfassung an der Wiege der modernen Kultur gestanden. Jakob Burckhardt hat freilich vom Heidentum der Renaissance gesprochen, wobei ihr Heidentum im gewöhnlichen Sinne des Worts zu verstehen ist. Das war teils richtig, teils aber auch unrichtig. Wie denn hier der eine schwache Punkt seiner sonst unvergleichlichen Renaissanceschilderung gelegen ist. Von der ganzen antiken Philosophie ist damals keine Periode lebendiger gewesen als der so stark religiöse Neuplatonismus, keine hat tiefer gewirkt als er; auch Plato wurde in seinem Sinne verstanden. Und auch der größte Künstler der Zeit, Michel Angelo, ist von diesem Geiste völlig ergriffen, wie es denn die psychologische Struktur aller Genialität als solcher ausschließt, daß sie sich zum reinen Positivismus bekennt.

Und wenden wir uns weiter zurück, so war auch die Antike nicht leer von solchen Dingen. Die humanistische Griechenauffassung hatte eine Zeit lang manches davon verdeckt. Heute liegt es vor Augen, daß nicht alles nur Gleichmaß und Ruhe war. Und wenn die eigentlichen Blütezeiten der ekstatischen Vorgänge die vor- und die nachklassische Zeit waren auch die klassische Epoche ist nicht frei davon.

So sehen wir, daß es nicht unbedenklich gewesen wäre, die Frage nach dem endgültigen Verschwinden dieser Phänomene aus der Kultur zuversichtlich und rückhaltlos zu bejahen.

Das Griechentum stand in seiner Kultur, wenn man ihre Höhe nach der Fülle genialster Produktivität mißt, unendlich über der Gegenwart, die so leer an Großem ist. Es ist das genialste Volk dieser Erde gewesen. Niemals hat es einen größeren wissenschaftlichen Denker als Aristoteles gegeben, niemals einen allseitig so genialen Philosophen wie den göttlichen Platon. Und mitten in diesem Hochstand aller Kunst und Wissenschaft, mitten in dem politischen Kampfe der griechischen Staaten hat es zu allen Zeiten Individuen gegeben, die enthusiastisch-ekstatisch der Gottheit näher zu kommen behauptet haben. Und ein logisch so unermüdlich zergliedernder Geist wie Plato hat ihnen zugestimmt. —

Aller Religionskritik des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts ungeachtet harren auch heute noch diese Dinge der letzten philosophischen Analyse. Kant hat sie ohne Einschränkung im Geiste seines Zeitalters mit der Begründung „Schwärmerei" beiseite geschoben. Aber immer wieder, wenn eine romantische Geistesströmung einsetzt, erheben sich diese Tendenzen von neuem.

Von den einen werden sie schnell in unbestimmtem Sinne als gefahrvoll empfunden, auf der andern Seite aber müssen sie, als gefühlserfüllt, Wertmomente in sich enthalten, die freilich bisher ganz unklar geblieben sind.

Diese Probleme sind doppelt bedeutungsvoll in einer Zeit, die wie die unsrige, in ihren Hauptvertretern zum Teil bereits erkenntnismäßigem Verhalten zur Umwelt stark abgeneigt, überall auf das „Erlebnis" hinauswill und in diesen Strudel ihren Anker hinabgelassen hat, von dem er zusehends weiter nach- und hineingezogen wird, ohne Halt. Und die auf der andern Seite wiederum gleich häufig erfüllt ist von einer Skepsis gegen alles.

So gilt es zunächst, das Problem mit Macht und rückhaltlos zu erfassen, ehe an seine Lösung gedacht werden kann, von der mehr abhängt, als von vornherein sichtbar ist.

Die Ekstatiker aller Zeiten haben niemals etwas geringeres behauptet, als daß der irdische, noch in der Hülle des Körpers lebende Mensch eine unmittelbare Erfahrung der Gottheit zu haben vermöge.

Man mag sich hinwenden, wohin man will.

Von den primitiven Völkern, die freilich auch ihre Ekstasen gehabt haben, will ich nicht sprechen, denn ihre Erlebnisse und Gefühlsformen stehen nicht in einer Reihe mit denen der höheren Kulturen. Welche von diesen wir aber auch ansehen, sie alle sind voll solcher Erlebnisse; durch die ganze Religionsgeschichte der Jahrtausende zieht sich eine lange, lange Kette von ihnen. Die indische Kultur sowohl wie die griechisch-mittelländische, der christliche Okzident wie der islamitische Orient, überall stoßen wir au

Menschen, die keinesfalls als geisteskrank zu bezeichnen sind und welche doch mit aller Festigkeit die Behauptung aufgestellt haben, sie ständen zur Gottheit in dem Verhältnis unmittelbarer Erfahrung von derselben. Auch das πνεῦμα ἅγιον des Neuen Testaments und des ältesten Christentums gehört in seinem Kern hierher. Mit diesem πνεῦμα ἅγιον beginnt, kann man sagen, die Geschichte der christlichen Mystik, die alsbald aus der hellenischen Religiosität und Religionsphilosophie weiteren nährenden Zustrom erhält, um dann durch die Jahrhunderte hin einen tiefen starken Unterstrom des gesamten religiösen Lebens des Christentums zu bilden.

Die Kritik Kants hatte den wissenschaftlichen Beweisen für das Dasein Gottes gegolten. Alle jene Argumentationen, die bestrebt waren, aus bloßen Begriffen oder aus der wirklichen Welt das Dasein eines unendlichen, allmächtigen und allguten Geistes zu erweisen, bezog er in diese Kritik ein und versuchte zu zeigen, daß sie unhaltbar gewesen sind. Sein Leben lang hatten ihn diese Dinge beschäftigt, und was das große Werk der Kritik der reinen Vernunft darüber sagte, war im wesentlichen nur eine Zusammenfassung und sorgfältige Nebeneinanderstellung von Gedanken, die er in anderen Schriften zum Teil schon lange Jahre zuvor ausgesprochen hatte.

So bedeutungsvoll diese Kritik philosophischer Demonstrationen gewesen ist, die Geschichte der Religiosität läßt darüber keinen Zweifel bestehen, daß Kant die wichtigste Quelle und den tiefsten Stützpunkt des Gottesglaubens der religiösen Genies, wie man die produktiven Menschen der Religion, die eine selbständige Stufe der Religiosität erstiegen haben, heute nennt, gänzlich beiseite gelassen und sie, wie hinzugefügt sei, auch nicht durch seinen praktischen Gottesbeweis getroffen hat. Er hat die Frage niemals aufgeworfen, ob etwas wie eine unmittelbare Erfahrung im strengen Sinne des Worts vom Göttlichen in irgend welcher Begrenzung und in irgend welcher Gestalt möglich oder unmöglich sei.

Dieses Problem ist ersichtlich nicht identisch mit dem jener Gottesbeweise, aber es steht zu ihm in Beziehung und es ist für die Religionsphilosophie von entscheidenster, ja grundlegender Bedeutung.

Gibt es irgend welche Stellen im Umkreise des Bewußtseins, wo etwas sichtbar und erlebt wird, das anders als „göttlich" nicht zu bezeichnen ist?

Gelöst kann dieses Problem hier nicht irgendwie werden. Aber sichtbar möchte es gemacht werden.

Zu dem Ende wenden wir uns wieder der Geschichte der Religiosität zu; denn der moderne Mensch ist allzu materialistisch geworden, als daß er rein aus der eigenen Subjektivität heraus das Problem völlig zu verstehen vermöchte.

Und allzu leicht nur sind wir geneigt, in einem großen Teil der Zeug-

nisse, die wir hier verfinden, von vornherein Irrtum und Wahn zu erblicken.

Versenkt man sich aber lange und anhaltend in die Fülle der Dokumente, so lernt man allmählich in diesem Halbdunkel sehen und man erkennt, daß eine Welt von Erlebnissen hier aus dem Moder der Vergangenheit sich verjüngend emporsteigt, die, so fern sie uns, den heutigen Menschen, steht, doch Momente aller Religiosität in äußerster Konzentriertheit darstellt.

Nirgends treten diese Momente mehr hervor als in der Geschichte der Religiosität der arischen Völker.

Höchst charakteristisch schon ist für sie die Meinung von der göttlichen Wesenheit der menschlichen Seele. Die Seele, das Ich des Individuums, kommt aus der Gottheit, sie ist aus ihr entsprungen. In mehr oder weniger großer Entfernung steht sie zu ihr, aber so groß dieselbe auch sei, die göttliche Herkunft der Seele wird davon nicht berührt. Das Ziel alles Geistigen ist es, diesen Weg des Ursprungs in fortschreitender Selbstläuterung wieder zurückzugehen und wieder einzukehren in den Quell, der die Seele gebar. In die Gottheit schon im Leben wieder einzugehen, das ist der letzte Gedanke aller hohen Religiosität und erst recht also aller ekstatischen Menschen.

Diese Wiedereinkehr der Seele in die Gottheit bedeutet, wo sie als schon im Leben möglich und sich ereignend angesehen wird, notwendig zugleich eine Erfahrung Gottes, eine Vereinigung mit ihm.

Dieser Gedanke tritt denn auch überall hervor, wo jener erste sich geltend macht.

Mit einer leichten Berührung der Gottheit durch das Bewußtsein beginnt der Weg der Ekstatiker und in der vollen ununterschiedenen Einigung mit ihr endet derselbe.

Und, wie der Weg eine immer größere Annäherung an das Göttliche bedeutet, so verliert der Ekstatiker auf der andern Seite immer mehr alles „Irdische". Es gibt keine Mystik, keine Ekstase, die nicht im „Entwerden" ihren Triumph und den Weg zur Gottheit gesehen hätte.

Von dem Zauberpriester primitiver Kulturen an, der sich in die Einsamkeit zurückzieht und sich Askese auferlegt, ehe er eine höchste religiöse Funktion erfüllt, bis hinauf zu neuplatonischen Philosophen des späteren Griechentums, die auf der Höhe der antiken Geisteskultur gestanden haben, führt eine ununterbrochene Kette; alle Mystiker leben unter derselben Erfahrung, daß der Mensch ganz nur zum Göttlichen kommt, wenn er sich ganz von der animalischen Seite seiner Existenz losgelöst hat.

„Wie lange noch, ruft ein persischer Mystiker des neunten Jahrhunderts zur Gottheit, wird es zwischen mir und dir das Ich und das Du geben? Hebe zwischen uns mein Ich auf, mache, daß ich ganz in dich eingehe, daß ich nichts werde." Und ein anderer spricht: „Schlage

den Mantel des Nichts um dich und trinke vom Becher der Vernichtung, bedecke deine Brust mit der Liebe zum Dahinschwinden und setze den Burnus des Nichtseins aufs Haupt. Stelle den Fuß ins Steigeisen des unbedingten Verzichtes und treibe entschlossen dein Roß zum Orte, wo nichts ist. In der Mitte und außer der Mitte, drunter, drüber, in der Einheit, umgürte deine Lenden mit dem Gürtel des Entwerdens." „Als er (Gott) mich mit himmlischer Freude erfüllt hatte, entflog er und nahm meinen Geist, meinen Sinn und aller irdischen Dinge Begier mit sich", sagt einer der interessantesten und glutvollsten Mystiker des Christentums, Symeon der Neutheologe. Und ausführlicher heißt es bei Tauler: „Wenn der unerschaffene Gott wahrhaftig und lauterlich in die Seele einkehren soll, daselbst zu wohnen, so muß zuvor daraus weichen alles, was erschaffen und mit eigener Liebe darin besessen worden. Soll Gott in der Seele wirken, so muß die Seele nicht wirkend, sondern nur leidend sein, und alle ihre Kräfte und Eigenschaften müssen weichen, ja sie müssen sich ganz verleugnen und in einem bloßen Nichts stehen. Je tiefer aber die Seele mit allen ihren Kräften sich in solches Nichts versenkt, desto vollkommener, wesenhafter und wahrhaftiger sind sie mit Gott vereiniget."

Askese aller Art ist das Mittel, diese innere Loslösung von der irdischen Welt — denn nichts anderes ist das Entwerden zu einem großen Teil — wirklich zu erzielen. Einsame innere Konzentration und Herbeiführung starker seelischer Erschöpfung durch körperliche Selbsttortur aller Art erwiesen sich stets als die geeigneten Mittel. Die Torturen, die die Asketiker sich auferlegten, überschreiten jede Vorstellung, und wenn die Zuverlässigkeit der Quellen nicht vielfach ganz unantastbar wäre, so würden wir niemals an die Realität solcher Askese zu glauben geneigt sein. Suso, dessen Werke zu den klassischen Schriftdenkmalen der Geschichte der Ekstase gerechnet werden müssen und jetzt in einer ausgezeichneten Neuausgabe (besorgt von Bihlmeyer) vorliegen, hat die ausführlichsten Zeugnisse darüber hinterlassen, welchen Qualen er sich unterzog. Lange Jahre hindurch hat er Kleidung getragen, die nach innen mit Nägeln gespickt war. Auf dem Rücken trug er ein hölzernes Kreuz, das ebenfalls mit zahlreichen Nägeln versehen war und ihm bei jeder heftigeren Bewegung Wunden ins Fleisch riß. Auch seine Mönchsgeißel trug Widerhaken an sich, die ihn einmal in die Gefahr des Verblutens brachten.

Mehr oder weniger haben alle Ekstatiker diesen Leidensweg beschritten. Denn Qualen und Leiden allein sind der Weg zur Ekstase. Niemals hat ein wahrhaft klassischer Mensch, gesund und kraftvoll an Körper und Seele, dieselbe an sich erfahren. Nur körperliche und seelische Not und Entsagung führen zu ihr. Ein geschwächter Leib und eine unendlich sensitive, krank erschöpfte Seele sind ihre Bedingungen. Dunkelheit und Schmerzen liegen über dem Wege.

Aber so dunkel und reich an Schmerz der Weg auch gewesen ist, am Ende wartete derer, die ihn gegangen sind, ein Glück, das unermeßlich gewesen ist. Das Leben des Himmels auf Erden erleben — das ist der Ausdruck, der uns immer wieder entgegentritt. Selbst Augustin, der keine solche Ekstase erfahren hat, wie er denn auch keine stärkere Askese durchlebt hat, sagt von den Augenblicken erhöhter Geistesverfassung, die erst am Rande der Ekstase stehen, bereits: „Manchmal versetzest Du (Gott) mein Inneres in einen von dem gewöhnlichen völlig verschiedenen Zustand und erfüllst es mit einer wunderbaren Süßigkeit, und wenn dies sich in mir vollzieht, dann weiß ich nicht, was es Höheres geben könnte als solch ein Leben . . . . Kein durch die Sinne vermitteltes Ergötzen, wie groß es auch sein und in welchem Glanze irdischen Lichtes es auch erstrahlen möge, ist neben den Freuden jenes Lebens der Vergleichung, ja selbst nur der Erwähnung wert." „Es gibt eine Freude, welche den Gottlosen nicht zu teil wird, sondern denen, die Dir (Gott) dienen um Deinetwillen und deren Freude du selbst bist."

Und bei Tauler lesen wir: „Die Freude aber, die derjenige hat, der mit der Liebe zum Vergänglichen sich nicht besudelt und sich in seinem Gewissen anschauet als dem Spiegel der Gottheit, übertrifft alle andre Freude und menschlichen Verstand." „Ich meine", sagt die spanische Heilige Teresa de Jesu, „ein größeres Glück kann es in diesem Leben nicht geben als im Gebete zu sein." „Anders und von einem andern Dufte als die Blumen, welche hienieden riechen, sind diese Blumen." „Ich vermag es nicht anzugeben, was man empfindet, wenn der Herr der Seele seine Geheimnisse und hohen Dinge zu erkennen gibt. Das ist eine Wonne über alle Wonnen, welche man hienieden begreifen kann; mit Recht flößt sie Abscheu vor den Freuden des Lebens ein, die insgesamt nur Unrat sind. Sollten sie sich auch ohne Ende genießen lassen, so würde es mir ein Ekel sein, sie hier zu einem Gleichnisse heranzuziehen."

Die Werke der Mystiker aller Zeiten sind voll von Aussprüchen über das unsägliche Glück, das sie in der Ekstase gefunden haben. Ja, bei einzelnen erstreckt sich die maßlose Freude und Lust bis auf den Körper, er nimmt an ihr teil; in anderen Fällen wiederum erlischt das Körperbewußtsein.

Was nun aber diese Freude und dieses Glück am meisten charakterisiert, das ist nicht einfach seine Intensität, es ist auch nicht nur die unendliche Hoheit und Reinheit der Gefühlserlebnisses; das entscheidende Moment ist vielmehr dieses, daß in diesen Zuständen die Gottheit vermeintlich unmittelbar erfahren wird. Während das Glück und die Sehnsucht irdischer Liebe sich ewig außer stande sieht, die Schranken zu durchbrechen, die Individualität von Individualität, Bewußtsein von Bewußtsein trennen, — der Mensch bleibt, was er ist, und es gibt keine Brücke aus dem einen

Bewußtsein in das zweite — leben alle Ekstatischen in der Überzeugung, daß aus ihrem seelischen Sein ein unmittelbarer Übergang in die Gottheit und deren inneres Leben hinüberführt. Es erscheint ihnen möglich, an dem Sein der Gottheit unmittelbar teilzunehmen. Nicht so, wie der Mensch am Leben des andern teilnimmt, durch Nachgefühl, wobei er doch immer in den Schranken seines eigenen Bewußtseins verbleibt, sondern eben diese Schranken des individuellen Bewußtseins werden als durchbrochen empfunden und eine Verbindung zum allgemeinen göttlichen Geiste scheint sich aufgetan zu haben. Das Individuum berührt die Gottheit unmittelbar, es vermischt sich mit ihr: eine wahre, nicht bloß bildliche Einigung mit der Gottheit (ἕνωσις) scheint im Gange.

In diesem Bewußtsein, diesem Glauben leben sie alle. Von den alten Asketen Indiens an bis zu Plotin und zum frühesten Christentum und weiter durch die Jahrhunderte bis in die weltentlegenen Räume einsamer Klöster, wo etwa heute noch diese religiösen Erfahrungen gemacht werden.

Symeon der Neutheologe spricht zu Gott: „Ich sage Dir Dank, da du mit mir ohne Vermischung, Umwandlung und Eintauschung ein Geist geworden bist, und der du Gott über allem bist, mir alles in allem geworden bist. Unerklärliche Speise, die unmöglich verzehrt werden kann, und die den Lippen meiner Seele sich unabläßig eingießt und in der Quelle meines Herzens überall strömt. . . . Meine Zunge entbehrt der Worte, und was in mir geschieht, sieht mein Geist wohl, aber er erklärt es nicht. . . . Etwas Ganzes erscheint, wie ich meine, und nicht mit dem Wesen selbst, sondern durch eine Teilnahme." „Er selbst ist in mir gegenwärtig und strahlt in meinem armen Herzen, kleidet mich in unsterblichen Glanz und durchleuchtet alle meine Glieder, umfängt mich ganz, gewährt mir ganz den Kuß, und gibt sich ganz mir Unwürdigem, und von seiner Liebe und Schönheit sättige ich mich und werde erfüllt von der Wonne und Süßigkeit der Gottheit."

Und ähnlich sagt Plotin: „Oftmals, wenn ich aus dem Leibe zu mir selber erwache und aus der Andersheit in mich selber trete, schaue ich eine gar wunderbare Schönheit. Ich glaube dann am stärksten, der größeren Bestimmung anzugehören und wirke in meiner Kraft das vollkommene Leben und bin mit dem Göttlichen Ein Ding geworden." „Da also nicht Zwei waren, sondern Einer waren der Schauende und das Geschaute, gleich als wäre da nicht Geschautes, nur Geeintes, so mag wohl, der da mit Jenem vermischt zu Einem wurde, in sich, wenn er sich entsinnt, ein Bild von jenem haben. . . . Nichts bewegte sich in ihm, nicht Zorn, nicht Begier nach anderem war in ihm, als er aufgestiegen war, aber auch nicht ein Gedanke oder irgend ein Erkennen, ja ganz er selber nicht, wenn man auch dieses sagen darf; sondern wie entrückt und begeistert stand er in einsamer Ruhe und unwandelbarem Beharren. . . ."

„Ich kann im Innern nichts anders sehen als ihn — äußert Katharina von Genua —, da er keinen andern einläßt und mich selber weniger als die andern." Ebenso schreibt Magdalena de' Pazzi: „Nichts anders will Gott, als daß die Seele sich mit ihm in dieser Weise vereinige und daß er ganz mit ihr vereinigt sei." Und eine andere Ekstatische erklärt: „Gott ließ im Grunde meines Herzens einen Strahl seines göttlichen Lichtes leuchten, durch den er sich mir offenbarte und mir klar zu erkennen gab, daß der, nach dem ich so sehr verlangt hatte, in mich einging und mich in völligen Besitz nahm . . . Ich habe weiter nichts zu tun, als in seinen Gütern zu ruhen; was er in mir sucht, suche ich auch in ihm, weil ich ganz in ihn eingeschlossen und vernichtet bin. Da finde ich mich selber nicht mehr."

Ja, diese behauptete Einigung mit der Gottheit kann noch viel weiter gehen und vollständige „Vergottung", θέωσις stattfinden.

Nur wenige Zeugnisse mögen uns dieses höchste Stadium, von dem die Ekstatischen sprechen, vor Augen bringen. Fast alle Mystiker nähern sich diesen extremsten Behauptungen irgendwie an. Es seien absichtlich besonders schroff klingende Angaben herangezogen, wie sie sich namentlich in der persischen Mystik finden. Bâjezîd (im neunten Jahrhundert) gibt an: „Wer in das wahre Wesen kommt, geht in Gott auf, ist Gott." „Als der erhabene Herr, mein vergängliches Wesen vernichtend, mich an seiner unvergänglichen Dauer teilnehmen ließ, ward die Klarheit meines Auges ins Unbeirrbare gesteigert. Gott mit Gottes Auge betrachtend, sah ich Gott durch Gott." Und Husain al Hallâdsch erklärt: „Ich bin er, den ich liebe, und er, den ich liebe, ist ich." Ebenso bemerkt Râbia: „Seit jener Zeit lebe ich in seiner Gewalt, ja ganz bin ich er."

Genau entsprechend sagt auch Katharina von Genua: „Mein Ich ist Gott und kein anderes Ich kenne ich als diesen meinen Gott . . . Mein Sein ist Gott, nicht durch Teilnahme, sondern durch wahre Verwandlung und durch Vernichtung des eigenen Wesens." Und selbst ein philosophischer Denker wie Plotin gelangt zu den Worten: „ . . . So müssen wir denn eilen hinauszukommen und unwillig werden über unser Gebundensein, auf daß wir mit unserem ganzen Wesen ihn umfangen und keinen Teil mehr an uns haben, mit dem wir nicht Gott berührten. Dann dürfen wir ihn hier schauen und uns selber, wie zu schauen frommt: uns selber in der Glorie, des geistigen Lichtes voll, nun reines Licht selber, unbeschwert, leicht, Gott geworden, nein Gott seiend."

Das sind Zeugnisse so extremer Natur, daß sie nicht auf jeder Seite der Quellenschriften zu finden sind. Aber man nehme, wen man wolle, die heilige Theresa oder Johann vom Kreuz, Eckart oder Tauler, Suso oder Ruysbroeck, sie alle haben Äußerungen, die nicht allzu weit hinter diesen gesteigerten Aussprüchen über die Einigung des

Subjekts mit dem göttlichen Geiste zurückbleiben und deren Tendenzen sämtlich in diesem Punkte konvergieren.

Und neben den Großen steht die Unzahl der Kleinen. Nicht wenige Haeretiker aller Zeiten, des Islams wie des Christentums bis hin zu einzelnen russischen Sekten der griechisch-katholischen Kirche der Gegenwart, haben Gleiches behauptet.

Es bedarf wohl keines langen Beweises, um dessen gewiß zu sein, daß die äußerste Zuspitzung der ekstatischen Zeugnisse: ich bin Gott, nicht auf Wahrheit beruhen kann, sondern irgendwie eine Urteilstäuschung in sich schließt.

Aber neben diesen hin und wieder in der Tat bis zum Wahn sich steigernden Äußerungen steht die große Fülle der übrigen, die eine Vergottung nicht im Sinne einer absoluten Identität des individuellen Seelensubjekts mit der Gottheit, wohl aber im Sinne einer Vergöttlichung des ersteren, einer Erhöhung seines Wesen ins göttliche verkünden.

Auch in diesem Fall wird eine unmittelbare Erfahrung des göttlichen Geistes behauptet. Nicht die Gottheit als Ganzes wird Gegenstand des empirischen Erlebens, aber doch ein ‚Teil' von ihr. Es wird behauptet, der Mensch steige über seine irdischen Wesensschranken hinaus und ergreife das Wehen des Geistes der Gottheit in größter Unmittelbarkeit.*) Es trete in sein Bewußtsein etwas ein, das im wahrsten Sinne göttlichen Charakters sei und zur Gottheit gehört, sozusagen ein Teil ihres inneren Lebensstromes sei.

Ist eine derartige Immanenz der Transzendenz denkbar?

Diese Frage harrt auch heute noch der Beantwortung, die nicht eher wird gegeben werden können, ehe nicht die Selbstzeugnisse derer, die die Immanenz erlebt zu haben meinen, psychologisch bis ins Feinste zergliedert sind. Kant vermochte diese Dinge noch gänzlich beiseite zu schieben. Der Rationalismus der Aufklärungszeit sah hier keine Probleme.

Und doch liegt hier das eigentliche Problem auch aller jener Vorgänge, die das Christentum von seiner Frühzeit an immer wieder behauptet hat: der Mensch vermöge vom „heiligen Geiste" erfüllt zu werden, sodaß er ihn innerlich erfasse und wahrnehme.

Ist eine unmittelbare Erfahrung des Göttlichen möglich, welcher Art müßte sie sein und in welchen Grenzen könnte sie stattfinden? — Das ist die Grundfrage aller höheren religiösen Erlebnisse.

Der größte Philosoph Amerikas, William James, der überhaupt in vielen Punkten eine selbständige Stellung einnimmt, hat die Frage bejaht. In einer Weise, die der amerikanischen wissenschaftlichen Welt

*) Weitere Zeugnisse findet man unter anderem in der wertvollen Sammlung M. Buber, Ekstatische Konfessionen (Jena, Diederichs 1909), der ein Teil der oben mitgeteilten Belege entnommen ist.

vertraut war, aber in Europa Erstaunen erweckt hat: im unterbewußten Leben der Seele sei eine Verbindung des Einzelnen mit dem göttlichen Geiste möglich, die dann in den abnormen ekstatischen Zuständen ins Bewußtsein trete.

Diese Erklärung war vorzeitige Konstruktion. Die Analyse des religiösen Bewußtseinsinhaltes hat das Erste zu tun, die Hypothese des Unbewußten, wenn erforderlich, das Letzte. Nicht unterbewußter Konnex mit der Gottheit ja wird von der Religiosität aller Zeiten behauptet, sondern bewußter. In welcher Weise nimmt das Bewußtsein des Individuums am Göttlichen teil? — Das ist das Problem.

Und bei größerer Beschränkung und Zuspitzung des Problems lautet die Frage sogar zunächst allein: Was heißt hier „göttlich"?

Woher stammt der Begriff überhaupt? Ist er leere Konstruktion, entstanden aus begrifflicher Übersteigerung menschlicher Werte ins Unendliche oder ist er ein ganz spezifischer, wohl bestimmter Erfahrungsbegriff?

Das Zeitalter des Materialismus ist im Ablauf begriffen. Aber der moderne Geist ist viel zu kritisch und logisch viel zu gewissenhaft, als daß er sich neuen Systemen des Idealismus in die Arme werfen könnte, ohne ein erkenntnismäßiges Recht dazu zu sehen. Die Wiederbelebungsversuche der Kantischen Ethik, des Fichteschen Idealismus, ja wie es scheint, obwohl relativ am wenigsten, selbst der der Schellingschen ästhetischen Philosophie, sie sind alle gescheitert und am harten nach Wahrheit dürstenden Skeptizismus der Zeit zerschellt.

Nur aus dem unbedingten Ringen nach Wahrheit kann die neue Philosophie und mit ihr die religionsphilosophische Selbsterlösung des mit und in sich zerfallenen, haltlos gewordenen modernen Geistes geboren werden.

Das Grundproblem also der neuen Bewußtseinslage, in die wir durch den Übergang aus der rein ästhetischen Lebensverfassung in eine ein Religionsmoment enthaltende übergetreten sind, das uns gleichzeitig durch die neugewonnene historische und psychologische Kenntnis der Religiosität aller Zeiten heute wieder mit gewaltiger Kraft auferlegt ist, das ist eben dieses: ist das Göttliche erfahrbar, auf welchen Gebieten, in welcher Gestalt und welches sind seine Kriterien?

Hier erhebt sich, wie man sieht, das Problem des Göttlichen von einer Seite und in einem völlig veränderten Sinne, die Kant noch nicht geahnt hat und für deren Bedeutung erst die unbestechliche psychologische Analyse, wenn sie an die Höhen der Religion herantritt, das Auge öffnet.

Erst wenn jenes Problem gelöst sein wird, gelöst sein wird ohne Vorurteil nach rechts oder links, sondern mit der Energie eines absoluten Willens zur Wahrheit, sei sie auch wie sie sei, erst dann wird es möglich sein, wirklich zu bestimmen, wo die Deskriptionen der Mystiker, wie ich sie

oben zitierte, hinausgehen über den wahren empirischen Tatbestand ihres Erlebens, wo sie einmünden in Spekulationen, Selbsttäuschungen und Irrtum. Und auf der andern Seite wird es möglich sein zu sehen, was das Göttliche eigentlich ist, von dem sie voll sind, welche Stellung es im Reiche der Lebenswerte einnimmt, deren gesamte philosophische Bewußtseinsbeleuchtung erst noch im Anfangsstadium begriffen ist.**)

Theologie und Erkenntnistheorie.

Von **Alfred Eckert.**

Man kann die Theologie so lange als modern bezeichnen, wie sie noch Lebensmut und Angriffsfreudigkeit genug hat, um auf andere Kulturgebiete einzugehen und das aus ihnen, was dem substantiellen Inhalt der Theologie und seiner Selbstbehauptung förderlich ist, sich anzueignen. Wo sich hingegen die Tendenz geltend macht auf Abschluß gegenüber den Gütern des Kulturlebens, da haben wir stets die Anfänge eines Mumifizierungsprozesses, der innerem Absterben gleichkommt. Jene theologische Richtung, welche einst als der Weisheit letzten Schluß die Scheidung zwischen Glauben und Wissen, zwischen Theologie und Wissenschaft empfahl, ist denn auch einem gewissen Prozeß der Erstarrung verfallen. Zu originalen Leistungen hat es die Ritschl'sche Theologie nach Kaftans Dogmatik nicht gebracht, denn Härings Glaubenslehre ist keine ganz originale Leistung, und Wendts System der christlichen Lehre bietet keine Fortbildung Ritschl'scher Doktrinen.

Die Philosophie steht an der ersten Stelle, wenn die Theologie Anknüpfungspunkte in den Geisteswissenschaften sucht; sämtliche Disziplinen bieten uns Theologen reiche Anregung sowohl zu polemischer Auseinandersetzung als auch zu positiver Aneignung. Grundlegend ist dabei die Erkenntnistheorie, welche in den letzten Jahren sich mehr und mehr das Interesse der Philosophen erobert hat.

In Ritschls Hauptwerk ist das erkenntnistheoretische Element noch schwach vertreten, mit einem einzigen Gedanken, daß wir nicht das Ding an sich erkennen, sondern nur seine Wirkungen auf uns. Etwas gründlicher in der Ausführung ist dann J. Kaftan in seiner Dogmatik vorgegangen.

Er stellt schon in den Prolegomena eine vollständige theologische Erkenntnislehre auf, deren Mittelpunkt das Urteil ist, Glaube sei zwar ein Erkennen, aber ein anders geartetes als das der Wissenschaft. Das Erkennen des Glaubens folge seiner eigenen Logik, und deren Gesetze seien andere als die des natürlichen Erkennens. Kaftan hat mit seiner Dog-

**) Die Auflösung der hier aufgerollten Probleme wird ihre deskriptiv-psychologische Grundlegung in einer im Abschluß befindlichen „Phänomenologie des Ich" finden, deren erster Band, wie ich hoffe, im Frühjahr erscheinen wird.

matik und als akademischer Lehrer so weitreichenden Einfluß auf Generationen von Theologen geübt, daß es begreiflich war, wenn endlich ein anders gerichteter Theologe wie D. Stange seiner Theologie mit dem Scheidewasser schärfster Kritik zu Leibe ging.

Auch für uns wird es bei einer Behandlung des Themas Theologie und Erkenntnistheorie wertvoll sein, wenn wir bei Kaftans Anschauung einsetzen. Sie ruht ganz auf der Kantischen Voraussetzung, daß man zwischen rein theoretischem und praktisch bestimmtem Denken scheiden müsse. Er formuliert sie so: „Kant hat den Gedanken in die Philosophie eingeführt und philosophisch begründet, daß wir in unserm theoretischen Erkennen an die Erfahrung gewiesen sind und daher mittels desselben nur relative Wahrheit erreichen, daß es eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος wäre, aus der so gewonnenen Erkenntnis die letzte, absolute Wahrheit entnehmen zu wollen. Sie hat anderseits die Einsicht gewonnen und geltend gemacht, daß allein der praktische Glaube über die Schranken der theoretischen Erkenntnis hinaus zu einer Vergewisserung der Wahrheit führt, die jenseits der im strengen Sinn so zu nennenden Erfahrung liegt.“ [1])

Es fragt sich, ob wir diese Scheidung Kants heute noch aufrecht erhalten können. Diese Frage ist zu verneinen, und zwar zunächst vom psychologischen Standpunkte aus. Im Begriff des „Praktischen“ liegt das Willensmäßige, das sich irgendwie auf ein Handeln bezieht, im Begriff des „Theoretischen“ das Gedankenmäßige, das ausschließlich im Bereich des Denkens, der Vorstellungen und Begriffe sein Werden und Dasein hat. Hieraus ergibt sich dann, daß das Theoretische in den Bereich der Empirie fällt, das Praktische über ihn hinausgreift. Nun ist aber diese Scheidung einer der letzten Ausläufer der alten rationalistischen Psychologie, die mit dem Rationalismus selbst steht und fällt. Die Überwindung des Rationalismus erfolgt von der voluntaristischen Psychologie aus. Nach ihr sind die seelischen Grundbetätigungen Willensregungen, und es gibt überhaupt keine Vorgänge im Seelenleben, die außer Beziehung zum Willen stehen. Am allerwenigsten gehört das Denken zu ihnen, da dieses vielmehr eine Seelenbewegung ist, die ganz und gar unter der Herrschaft des Willens steht. Mithin ist es durchaus unstatthaft, von einem theoretischen und praktischen Erkennen des Menschen zu reden und damit die Einheit dieses Vorganges zu zerstören. Alles Denken und Erkennen ist praktisch bedingt und trägt praktische Tendenz in sich. — Man kann diese Beweisführung nicht damit abweisen, daß man der Psychologie das Recht bestreitet, für ein erkenntnistheoretisches Problem die Argumente zu liefern. Denn die einzelnen Zweige der Philosophie stützen sich gegenseitig, sonst wäre sie keine einheitliche Wissenschaft.[2])

[1]) Dogmatik[4] S. 108.

[2]) Der Streit über die Geltung der Psychologie in der Erkenntnistheorie

Es ist bekannt, daß Kant zwischen dem empirischen und intelligibeln Ich unterschieden hat; diese Scheidung ist eng verknüpft mit seinem erkenntnistheoretischen Grundgedanken der Phänomenalität von Raum und Zeit. Indem er die gesamte äußere und innere Erfahrung in diesen beiden Anschauungsformen zur einer Wirklichkeit zusammenfaßt, in welcher streng kausale Verknüpfung ausnahmslos herrscht, weist er das empirische Ich diesem Gebiete zu, also der Erscheinung. Das intelligible Ich dagegen setzt er in die Welt der an sich seienden Wirklichkeit. Es entsteht nun der unerträgliche Widerspruch, daß die Handlungen des intelligibeln Ich, sofern sie Bestandteile des psychischen Verlaufes werden, der Zeit angehören und damit unrettbar dem Mechanismus der Phänomenalität verfallen, während doch andrerseits dem intelligibeln Ich als dem Schöpfer der Gesetzeswelt eine von der Erscheinungswelt unabhängige und sie überragende Stellung gegeben wird.[3]) Diesem Widerspruch können wir nur entgehen, wenn wir annehmen, daß durchaus nicht alles, was in der Zeit verläuft, damit nun auch der Phänomenalität verfällt, vielmehr manches ihr gegenüber selbständiges Sein behaupten kann. Daraus folgt dann des Weiteren, daß wir die Scheidung des empirischen und intelligibeln Ich überhaupt aufzugeben haben zu Gunsten einer Identifizierung beider, bei welcher dem höheren Ich eine überragende Bedeutung gelassen wird.

Sobald wir uns von der Richtigkeit dieser Gedankenfolge überzeugt haben, schwindet für uns jede Möglichkeit, in der Theologie mit der Scheidung zwischen theoretischen und praktischen Urteilen zu arbeiten und den Glauben als ein praktisch bestimmtes Erkennen zu bezeichnen zum Unterschiede von irgend einem andern, etwa theoretisch bestimmten Denken. Eine theologische Erkenntnistheorie, welche sich auf diesen Unterschied gründet, hat ihre Grundlage nur noch in der Tradition, nicht mehr in feststehenden Ergebnissen der Philosophie. Vielmehr sind für das theologische

wird recht lebhaft geführt und hat bereits zahlreiche Vermittlungsversuche hervorgerufen. Eine sehr scharfe und gründliche Kritik des Psychologismus in der heutigen Philosophie gibt Paul Stern, Grundprobleme der Philosophie. Berlin 1903. Bruno Cassirer. Für ihn ist dieser Psychologismus im Grunde verkappter Materialismus, sofern er mit Empfindungen und ihren Assoziationen die Welt aufbauen will. Für diesen Standpunkt ist sein Urteil auch zutreffend; es gibt aber doch auch eine Psychologie, deren Ergebnisse erst jenseits der Empfindungen anfangen, und von ihr gilt sein Urteil nicht. Durchaus zutreffend kombiniert Stern mit dem Empirismus den Evolutionismus, um dessen Ungereimtheit nachzuweisen. Seine scharfsinnige Argumentation gegen ihn ist für uns Theologen von großem Werte; denn sie eröffnet uns den Zugang zum Idealismus.

[3]) Während die philologischen Kantausleger versucht haben, diesen Widerspruch auszugleichen, indem sie ihn auf verschiedene Betrachtungsweisen desselben Gegenstandes zurückführen, sind selbständige Schüler Kants zu Korrekturen seiner erkenntnistheoretischen Voraussetzungen übergegangen. Riehl hält die subjektivistische Auffassung von Kants Theorie der Erfahrung für eitel Irrtum und Mißverständnis. Nach ihm dringt Kant entschieden darauf, daß den äußeren Erscheinungen wirkliche Dinge entsprechen. (Kultur d. Gegenwart I, 6, S. 99.)

Denken und Erkennen genau dieselben formalen Bestimmungen in Anspruch zu nehmen wie für jedes andere wissenschaftliche Denken. Da ihre Darlegung in die Psychologie gehört, so lassen wir sie hier bei Seite. —

Für das wissenschaftliche Erkennen ist der Begriff der Erfahrung bedeutsam geworden. Unter dem Einfluß des Humeschen Empirismus und des Realismus der Naturwissenschaft ist der Empiriokritizismus eines Avenarius und Mach groß geworden.[4]) Er hat sich ganz einseitig auf die äußere Erfahrung beschränkt und rechnet zu ihr alles, was durch die Sinneswerkzeuge auf uns einwirkt. Für diese äußere Erfahrung wird absolute Geltung beansprucht und von ihr behauptet, daß sie allein imstande sei, uns Wirklichkeit und damit unserer Erkenntnis der Wahrheit eine vollgültige Grundlage zu geben.

Die Theologie hat sich seit Jahrzehnten von diesem Erfahrungsbegriff übermäßig — einschüchtern lassen und hat die Feststellung ihrer Prinzipien von der Gültigkeit dieses Erfahrungsbegriffes aus vorgenommen. Dazu liegt aber durchaus keine Notwendigkeit vor. Der Begriff einer rein äußeren Erfahrung ist vielmehr eine contradictio in adjecto, da es auf rein äußerem Wege zu einer Erfahrung überhaupt nicht kommen kann. Äußerlich gegeben sind Reizungen, die vom Nichtich ausgehen, von der Organisation des Ich aufgenommen und zum Zentralorgan fortgepflanzt werden. Diese Reizungen sind aber noch lange keine Erfahrung, sondern nur das Rohmaterial zur Erfahrung, sie können zur Erfahrung werden, wenn in dem empfangenden Subjekt die inneren Vorbedingungen dafür vorhanden sind. Ich wohnte einst als Helfer einer Hüftoperation meines liebsten Freundes bei. Er wurde in tiefe Narkose versetzt. In dem Augenblick, als der Arzt den Schnitt in den Hüftmuskel machte, stieß der Betäubte einen gellenden Schrei aus. Da haben wir alle äußeren Vorgänge, — die Wirkung von Außen her, die Reizung durch das Messer, die Aufnahme des Reizes in die Nerven, seine Fortpflanzung zum Gehirn und seine Weitergabe von hier aus in die zentrifugalen Nervenbahnen. Und doch kann von keiner Erfahrung die Rede sein, weil die inneren Vorbedingungen zur Verarbeitung dieser Vorgänge im Muskel- und Nervensystem fehlten. So ist es mit allen Reizungen auf die Nervenenden. Sie würden nie zu einer Erfahrung führen, wenn sie nicht im Ich verarbeitet und in psychische Größen umgesetzt würden. Wir haben also überhaupt

[4]) Die Philosophie Humes und Mills bezeichnet Dilthey als die der inneren Erfahrung. (Kultur der Gegenwart I, 6, S. 21f.) Das ist doch nur insofern richtig, als Hume in seinem Hauptwerk „über die menschliche Natur" zum Studium des Menschen übergeht, dessen inneres Wesen er untersucht. Seiner Methode nach ist er Sensualist und der Vater des modernen Empirismus. Weit näher steht unserer Anschauung Beneke, wenn er die Überzeugung vertritt, „daß die innere Erfahrung uns eine volle Wirklichkeit im Seelenleben aufschließt, während die in den Sinnen gegebene Außenwelt uns nur als Phänomen gegeben ist." Dilthey, a. a. O. S. 22.

kein Recht, von äußerer Erfahrung zu reden. Alle Erfahrung ist eine innerlich sich vollziehende, von psychischen Dispositionen und Vorgängen abhängige. Die Anregungen zu der inneren Erfahrung können von Außen kommen, vom Nichtich her, sie können aber auch rein innerliche sein, und in keinem Falle geben die von außen her kommenden Reize der inneren Erfahrung eine besondere Zuverlässigkeit und Objektivität; — im Gegenteil: oft muß von ihnen abgesehen oder sie müssen korrigiert werden, wenn es zu einer gültigen inneren Erfahrung kommen soll. „Die innere Erfahrung ist der Ausgangspunkt für die Logik, die Erkenntnistheorie, und jede Lehre von der Erzeugung einer einheitlichen Weltansicht, und auf ihr beruhen Psychologie, Ästhetik, Ethik und verwandte Disziplinen.“[5]) Wir werden also in unserer theologischen Arbeit den Begriff der äußeren Erfahrung durch den der inneren zu ersetzen haben, und müssen bei ihm stets auseinanderhalten, ob das Erfahrungsmaterial von Außen oder rein innerlich gegeben ist. Das Wesen des so verstandenen Erfahrungsvorganges können wir nur von der Psychologie aus erfassen.

Ed. Zeller ist der erste gewesen, welcher vorgeschlagen hat, neben die Logik die Erkenntnistheorie als einen besonderen Zweig der Erkenntnislehre zu stellen, weil eine Theorie des Erkennens andere Aufgaben zu erfüllen habe als eine Theorie der Denkgesetze. Im Allgemeinen ist dieser Vorschlag heute anerkannt; doch gibt es unter den Neueren hervorragende Philosophen, welche ihn ablehnen. Zu ihnen gehört vornehmlich Cohen in seiner Logik der reinen Erkenntnis.[6]) Er unterscheidet vier Klassen von Urteilen, die Urteile der Denkgesetze, der Mathematik, der mathematischen Naturwissenschaft und der Methodik; — Ursprung, Identität und Widerspruch sind die Begriffe, mit welchen es die Urteile der Denkgesetze zu tun haben. Bei den mathematischen Urteilen handelt es sich um Realität, Mehrheit und Allheit. Daß der Begriff der Realität Gegenstand des mathematischen Urteils sein soll, befremdet, da er vielmehr dieser Wissenschaft überall als Vorbedingung ihrer Geltung zu Grunde liegt. Die mathematische Naturwissenschaft arbeitet mit den Urteilen der Substanz, des Gesetzes, des Begriffs, während schließlich die Urteile der Methodiker mit Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit zu tun haben.

Wir sehen deutlich, daß das eigentlich erkenntnistheoretische Element hier stark zurücktritt. Cohen macht damit vollen Ernst, wirklich eine Theorie des Denkens zu geben, eine Logik der reinen Erkenntnis. Da Denken Urteil ist, so erschöpft sich der Denkprozeß eben in Urteilen, und wer die Gesetze dieses Prozesses beschreiben will, muß die verschiedenen Urteilsformen untersuchen. Wir sind gewöhnt, von dem Begriff des Ursprungs,

[5]) Dilthey, a. a. O. S. 21.

[6]) Hermann Cohen, System der Philophie. Teil I: Logik der reinen Erkenntnis XVII. 520 Seiten. 14,00. Berlin 1902. Bruno Cassirer.

der Realität, der Substanz u.s.f. zu reden; Cohen sieht in diesen sogenannten Begriffen — Urteile, und stellt damit seine Untersuchungen auf eine reichere Grundlage. Es hat diese Logik einen eigenartigen Reiz im Vergleich zu dem, was sonst in einer Logik üblich ist, wenn sie auch sowohl durch ihren komplizierteren Gegenstand wie durch die Sprödigkeit der Sprache an den Leser außergewöhnliche Anforderungen stellt, denen nicht jeder ohne Weiteres wird genügen können. Gleichwohl läßt sie schließlich unbefriedigt, weil eine in sich geschlossene und unabhängige Erörterung über die Probleme der Erkenntnistheorie fehlt, und weil der krönende Abschluß jeder Logik, die Darstellung der wissenschaftlichen Methodik, wenn auch nicht ganz fehlt, so doch nur in sehr großen Zügen gegeben wird. Eines ist mir allerdings durch Cohens Logik der reinen Erkenntnis ganz klar geworden: der Satz, daß Glauben ein Denken bezw. Erkennen sei, das anderen Gesetzen folge als das sonstige Erkennen, dieser in seiner schroffen Formulierung das Eigenwertgefühl des denkenden Menschen nahezu verletzende Satz, ist vor dem Forum der Logik eine bare Unmöglichkeit. Man kann das eigentlich nicht beweisen; man kann nur immer von Neuem betonen, solch' doppeltes Denken gibt es nicht; weder die Psychologie noch die Logik weiß etwas von ihm, es existiert nirgends als im Kopfe derer, die es zur Behauptung der Selbständigkeit der Theologie erdacht haben. Sofern mit dem Glauben irgendwie Denken verknüpft sein sollte, folgt dieses den allgemeinen Denkgesetzen genau so wie jedes andere Denken. Gerade die Art, wie Cohen die Urteile des Denkens untersucht, zeigt handgreiflich, daß es in jedem gesunden Intellekt nur eine Art des vernünftigen Denkens gibt.

Im Gegensatze zu Cohen wendet W. Wundt in seiner Logik gerade den beiden Gebieten besondere Sorgfalt zu, die bei jenem zurücktreten, der Erkenntnistheorie und der Methodik des wissenschaftlichen Denkens[7]). Für den Theologen ist da die Frage von größter Bedeutung: auf welchen erkenntnistheoretischen Grundlagen arbeitet die Geschichtswissenschaft? Die letztere gehört zu den Geisteswissenschaften, die man bekanntlich gerne den Naturwissenschaften gegenüberstellt. Nach Wundt ist diese Trennung in einer Hinsicht unberechtigt, denn beide verarbeiten das gleiche Material, — Vorstellungen, und beide unterstehen derselben Logik des Denkens, des wissenschaftlichen Forschens. Nun lassen sich aber alle Vorstellungen in zwei Gruppen scheiden. Die einen kann man vom Subjekt ablösen und in einen objektiven Zusammenhang hineinstellen:

[7]) W. Wundt, Logik, III. Aufl. Stuttgart 1906—07. Bd. I: Erkenntnislehre Bd. II, 1. Abt.: Allgemeine Methodenlehre. Logik der Mathematik und der Naturwissenschaften. 2. Abt.: Logik der Geisteswissenschaften. — Man muß hier den Begriff Logik im Sinne von wissenschaftlicher Methodik fassen. Diese ist natürlich für die einzelnen Disziplinen eine verschiedene, während die allgemeinen Denkgesetze in allen Wissenschaften die gleichen sind.

sie sind die Objekte der Naturwissenschaften. Die anderen sind nur in und mit dem konzipierenden Subjekte zu erfassen: sie sind die Objekte der Geisteswissenschaften, genauer allerdings der Psychologie. Denn die speziellen Geisteswissenschaften haben es mit Werten, Zwecken und Willensbetätigungen zu tun, die man nicht begrifflich konstruieren, sondern nur unmittelbar psychologisch interpretieren kann. Die Methode dieser Interpretation liefert die methodologische Erkenntnistheorie auf psychologischer Grundlage.

Uns Theologen interessiert hier nur die Anwendung auf die Geschichte und ihre Erforschung. Nach Wundt sind alle historischen Ereignisse singulär, d. h. sie kommen nur ein einziges Mal vor. Es gibt in der Geschichte keine Wiederholungen, weil sich ihre letzten Elemente, die individuellen psychischen Vorgänge, niemals wiederholen. Daraus folgt, daß es keine rein historischen Gesetze geben kann, wie denn auch die bisher angeblich gefundenen geschichtlichen Abfolgegesetze noch niemals induktiv in ausreichender Weise begründet worden sind. Sollte diese Auffassung sich als richtig bewähren, und ich glaube, daß sie sich behaupten wird, so folgt daraus die absolute Unmöglichkeit, vermöge des sogenannten Analogieverfahrens die Wirklichkeit geschichtlicher Vorgänge methodisch feststellen zu können. Alles, was die historische Theologie z. B. auf alttestamentlichem Gebiet durch Analogieschlüsse festgestellt zu haben glaubte, wird zweifelhaft. Es erscheint durchaus unstatthaft, aus der arabischen Beduinenreligion durch Analogieschluß Erscheinungen der hebräischen Frömmigkeit feststellen oder erklären zu wollen. Die weitgehende Verwendung der religionsgeschichtlichen Analogie auf neutestamentlichem Gebiete läßt sich dann methodologisch durchaus nicht rechtfertigen. Wir haben hier ein Ergebnis, das sich völlig mit dem deckt, welches Bernheim in seinem Lehrbuch der historischen Methode vertritt; auch er warnt vor der Ausbeutung des Analogieschlusses.

Will man nun trotz der Ablehnung der Möglichkeit historischer Gesetze doch versuchen, eine gewisse empirisch wahrnehmbare Regelmäßigkeit des geschichtlichen Geschehens zu erklären, so muß man sie auf psychologische Gesetze zurückführen. Das tat Wundt, indem er ganz konsequent die sogenannten psychologischen Beziehungsgesetze in der Wirklichkeit der Geschichte wiederfindet. Es sind ihrer drei: das der psychischen Resultanten, Relationen und Kontraste[8]). Sie lauten folgendermaßen:

a) Die aus einer Reihe von Teilelementen gebildete Gesamtvorstellung zeigt nicht nur die Summe der Eigenschaften jener Teile, die in der neuen Verbindung auch eine neue Bedeutung gewinnen, sondern die Gesamtvorstellung ist selbst ein neuer psychischer Inhalt, der in jenen Be-

[8]) Am kürzesten entwickelt er sie Grundriß der Psychologie 1. Aufl. 1896, S. 375 ff.

ſtandteilen durchaus noch nicht enthalten war. Wundt nennt dieſes Geſetz pſychiſcher Reſultanten auch das Prinzip ſchöpferiſcher Syntheſe. Indem ich die Übertragung auf das allgemeine Gebiet der Hiſtorie übergehe, wende ich es an auf die geſchichtliche Erſcheinung, die wir Paulinismus nennen. Er iſt die Summe einzelner geſchichtlicher Elemente, des rein jüdiſchen, des helleniſtiſchen, des chriſtlichen, und zeigt die Spuren dieſer Elemente in ſich. Aber eben in dieſer Vereinigung iſt er auch wieder etwas ganz Neues, das zwar durch jene Elemente ermöglicht, aber in ihnen nicht enthalten war. Die moderne Erforſchung des Paulinismus hat die Elemente ſorgfältig aufgeſucht, aber die Würdigung ſeiner Originalität vernachläſſigt.

b) Das Geſetz der pſychiſchen Relationen geht nicht wie das vorige auf das Verhältnis der Elemente zu dem in ihrer Vereinigung zum Ausdruck kommenden Wertinhalt, ſondern auf das der Elemente zu einander. Es beſagt hier, daß jeder einzelne pſychiſche Inhalt ſeine Bedeutung empfängt durch die Beziehungen, in denen er zu anderen pſychiſchen Inhalten ſteht. Für die allgemeine hiſtoriſche Methode folgt daraus das Aufſuchen und Vergleichen der Beziehungen der Elemente zu einander; auf den Paulinismus angewandt die Notwendigkeit, die Bedeutung jener drei Elemente für den Paulinismus aus ihren Beziehungen zu einander zu entwickeln. Die moderne Forſchung hat ſich weſentlich damit begnügt, z.B. das jüdiſch-phariſäiſche Element zu erforſchen, wie es außerhalb des Paulinismus ſich zeigt, und das ſo Gefundene einfach in den Paulinismus einzutragen. Dabei wird dann das Geſetz der pſychiſchen Relationen nicht berückſichtigt. Wir müſſen weiter gehen und jenes jüdiſche Element auch nach ſeinen Beziehungen zu den beiden anderen würdigen, um ſeine Bedeutung im Paulinismus erſt recht zu verſtehen. — Es genügt nicht, das ſpezifiſch chriſtliche Element, wie es ſich uns in der Perſon des Heilandes darſtellt, iſoliert im Paulinismus aufzuzeigen. Das iſt erſt rudimentäre Geſchichtserkenntnis. Wir müſſen die Beziehungen aufſuchen, in welchen es innerhalb und außerhalb des Paulinismus zu den beiden anderen Elementen tritt, um zu einem wirklichen Verſtändnis dieſer großen geſchichtlichen Erſcheinung zu gelangen.

c) Das Geſetz der pſychiſchen Kontraſte bringt zur Darſtellung, daß pſychiſche Inhalte, welche ſich in Kontraſten bewegen, gerne zu einander in Beziehung treten und ſich da unter gewiſſen Bedingungen verſtärken, ihre Kraft ſteigern. Solche Kontraſte haben wir in dem jüdiſch-phariſäiſchen und chriſtlichen Elemente des Paulinismus. Die Relation, in welche ſie innerhalb des letzteren treten, führt zu einer Steigerung des chriſtlichen Elementes zum Antinomismus hin.

Wundt bezeichnet dieſe Beziehungsgeſetze in ihrer Anwendung auf, größere ſeeliſche Zuſammenhänge, wie die Geſchichte z. B. ſie darbietet

als die Gesetze des geistigen Wachstums, der Heterogonie der Zwecke und der Entwicklung in Gegensätzen. Sie sind ohne Zweifel für die historische Forschung von außerordentlicher Bedeutung. Mit ihnen haben schlechthin gar nichts zu tun die von Troeltsch empfohlenen drei Gesetze der sogenannten modernen historischen Methode: das der Analogie, der Korrelativität und des lückenlosen ursächlichen Zusammenhanges der geschichtlichen Erscheinungen. Diese „Gesetze" entbehren überhaupt jeder bestimmten erkenntnistheoretischen Grundlage. Sie beruhen auf einer prinziplosen Vermischung rationalistischer und empiristischer Voraussetzungen. Der Rationalismus, welcher zu Grunde liegt, ist Kantianismus, der Empirismus ist durch die Rücksicht auf die im wesentlichen materialistische Naturwissenschaft bestimmt. Die Prinziplosigkeit liegt in der rein äußerlichen Vereinigung dieser beiden Anschauungsweisen auf methodologischem Gebiete, wo eine einheitliche Ableitung aller Gesetze unbedingt notwendig ist[9]).

Hoffentlich ist schon mit dem bisher Ausgeführten der Nachweis gelungen, wie nötig auch wir Theologen es haben, in die erkenntnistheoretische Arbeit der Philosophie einzutreten und von ihr für unsere Wissenschaft prinzipiell und methodisch zu lernen. Gerade die historische Theologie wäre vor mancherlei Abirrungen und Übertreibungen bewahrt geblieben, wenn sie ihre Methode erkenntnistheoretisch besser begründet hätte. Die Darlegung der Bedeutung einer gesunden Erkenntnistheorie für die dogmatische Anschauung möchten wir uns für ein anderes Mal vorbehalten.

Hermann Cohen und das Problem der Religion.

Von **Adolph Köster.**

Das theologische Kampffeld bietet den etwas langweiligen Eindruck eines permanenten Hintertreffens. Was Wissenschaft und Philosophie an neuen Methoden und Inhalten erarbeitet haben, das erhalten wir inner-

---

[9]) Die obigen Urteile sollen nicht eine Kritik der religionsphilosophischen Position Troeltsch's bedeuten, sondern nur seiner Geschichtsmethodik. Ihre nähere Begründung habe ich in meiner Einführung in die Prinzipien und Methoden der Theologie (Leipzig 1909) gegeben. Eine gute Übersicht über die für die historische Methode möglichen Standpunkte gibt die Schrift von Ed. Spranger, die Grundlagen der Geschichtswissenschaft. Eine erkenntnistheoretisch-psychologische Untersuchung. Berlin 1905. Reuther und Reichard. Von gesunder Grundanschauung getragen führt sie das geschichtsmethodische Problem allseitig vor. Die Wiedergabe der verschiedenen Anschauungen ist allerdings vielfach zu aphoristisch. Das Verhältnis, in welchem Troeltsch zu Kant steht, bringt der Erstere zu besonders klarem Ausdruck in der Schrift: das Historische in Kants Religionsphilosophie, — zugleich ein Beitrag zu den Untersuchungen über Kants Philosophie der Geschichte. Berlin, 1904, Reuther und Reichard. Sie wird sicher in Zukunft bei den Verhandlungen über die Geschichtsmethode noch eine wichtige Rolle spielen, nimmt sie doch Kant geradezu als Vater des modernen historischen Evolutionismus in Anspruch.

halb der theologischen Wissenschaft meistens noch einmal, sozusagen aus zweiter Hand und oft verunreinigt durch heterogene Zutaten. Diese Hintertreffen zwischen theologischen Kantianern und theologischen Positivisten, theologischen Metaphysikern und theologischen Psychologisten, die heute mehr als je im Schwange sind, beweisen, daß es der systematischen Theologie an einer eigenen Methode zur Bearbeitung eines eigenen Stoffgebietes immer noch mangelt. Ob es eine solche Methode, durch die allein die systematische Theologie ihr Wissenschaftsrecht erweisen könnte, überhaupt gibt, lassen wir dahingestellt. Wir möchten nur darauf hinweisen, daß heutzutage die systematische Verarbeitung des Religionsproblems sich der Führung durch die Theologie fast gänzlich entwunden hat. Es sind nicht nur äußerlich die Fachphilosophen, die heute die wissenschaftliche Leitung dieser Arbeit in der Hand haben. Nein, sie empfinden auch das ganze religiöse Problem als ein durchaus innerphilosophisches. Die systematische Theologie dagegen hat sich noch nie mit einem solchen Mangel an Eigenbewußtsein auf die Fruktifizierung jeder philosophischen Hypothese geworfen wie gerade in unsern Tagen. Man braucht auch nur Namen wie James, Natorp, Höffding, Eucken zu nennen, um zu sehen, wie gut die systematischen Interessen der Religion heute innerhalb der Philosophie aufbewahrt sind. Und dasselbe beweist die Tatsache, daß all unser theologischer Streit sich noch heute um Namen wie Kant, Hegel, letzhin sogar um Fries dreht, also um Männer, denen das religiöse Problem und seine Lösung ebenfalls aus innerphilosophischen Wurzeln entsprang. Hiergegen will das, was die Theologie an eigener systematischer Nutzung des „religiösen Erlebnisses" aufbrachte, blutwenig besagen.

In die Reihe der Religionsphilosophen tritt nun auch Hermann Cohen, — mit einer Leistung, die ihren einzigen Wert wahrhaftig nicht nur darin hat, daß hier versucht wird, vom Standpunkt eines „aufgeklärten" Judentums aus die Religion emporzuentwickeln. Vielmehr besteht ihre Größe in der systematischen Verknüpfung mit den übrigen Gliedern der Philosophie und in dem echt philosophischen Radikalismus, mit dem sie alles dem philosophischen Zentrum Widerstreitende bekämpft und abstößt.

Wenn — was das Ganze des Cohenschen Denkens anbetrifft — soviele, denen Philosophie am Herzen liegt, bedauern, daß das Geisteswerk dieses Mannes heute noch nicht die ihm kraft Originalität, logischer Tiefe und sittlicher Wucht gebührende Wertung erfahren hat, so wollen wir hier nicht erwägen, ob und inwiefern das δαιμονιον Cohens selber diesen Stand der Dinge mitbeschworen hat. Vielmehr muß die Mißachtung dieses Mannes als ein Symptom unserer Kulturlage bewertet werden. Der Geist seines Werkes ist der Geist der Humanität und jener „Aufklärung", die man uns seit Jugend auf so verleidet hat. Sein Werk widerstreitet der feigen Neuromantik und dem brutalen Naturalismus, — aus welchen beiden unsere

jetzige Kultur sich zusammensetzt. Gegen sie beruft Cohen den Geist der deutschen Humanität, der großen Schichten unsres Volkes ebenso fremd ward wie der Geist des echten Rationalismus, d.h. der Geist der Wissenschaftlichkeit, der doch zugleich ein Geist der Moralität ist. Wie seine Logik der reinen Erkenntnis die methodische Grundlegung und seine Ethik des reinen Willens der systematische Ausbau einer — auf ihren Inhalt betrachtet — prononciert anti-individualistischen, in jedem ihrer Probleme auf „Politik" im Sinne Platos hinweisenden Gemeinschaftsmoral ist, so will auch seine Religionsphilosophie — gleich jenen Hauptgliedern des Systems in Kants Methode wandernd — den Sinn der echten Religion erläutern als den moralischen Sinn für die Einheit Gottes, welche zugleich nichts anderes als die Einheit und Zukunft des Menschengeschlechts bedeutet.

Mit dieser Einreihung Cohens unter die „Moralisten" der Religionsphilosophie ist aber so gut wie nichts gesagt über die Originalität seiner Begründungen. Indem das rationalistische Ethos dieses Denkers dem keuschen Sinn für das religiöse Geheimnis in nichts Abbruch getan hat, verlangt er Gehör als einer, der aus der Not des wissenschaftlichen Denkens heraus das Halbdunkel des Mythos schonungslos bekämpft, aber zugleich den Kerngedanken der Religion als einen solchen der Philosophischen Ethik beweist und in Anspruch nimmt. Cohens Religionsphilosophie sucht kein Gehör bei den offenen oder versteckten Feinden der wissenschaftlichen Vernunft. Sie steht auch hierin im Widerspruch zu dem religiösen Zeitgeist. Sie wendet sich mit flüsternder Stimme an das Wissenschaftsbewußtsein unserer Zeit. Darin liegt ihre Schranke, aber auch ihre Gewähr.

Die Frage nach der Religion ist für das moderne Bewußtsein die Frage nach ihrem Rechte. Und ihr Recht darf weder mit Hinweisen auf die Geschichte, noch auf die Psychologie, noch auf die Politik erläutert werden. Die alleinige Rechtsinstanz für die Religion bildet „die Wissenschaft". Auf „die Wissenschaft" beruft sich daher mit Recht das populäre Vorurteil gegen die Religion.

„Wissenschaft" aber ist kein Gegebenes. „Wissenschaft" ist wissenschaftliches Erkennen, d.h. das immer neue Erzeugen von wissenschaftlichen Erkenntnissen. Die Frage nach der Religion bedeutet also die Frage, ob die mathematisch-naturwissenschaftliche und die sittliche Erkenntnis — welche beiden das Gesamtgebiet der wissenschaftlichen Erkenntnis ausmachen — ob diese beiden Arten der wissenschaftlichen Betrachtung neben sich noch eine dritte, die religiöse, dulden, — oder ob vielleicht die Einheit des Kulturbewußtseins durch diese neue Art der Erkenntnis gefährdet wird.

Nun steht seit Galilei und Kant die mathematische Naturwissenschaft, und was sich methodisch d.h. in dem erstrebten methodischen Ideal an sie anschließt, schlechterdings für sich. Im sittlichen Urteil allein kann der systematische Konflikt mit der Religion liegen. Hier allein bäumt sich auch

das populäre Vorurteil gegen alle Religion am heftigsten auf: Man will — und der gute Kern dieser Tendenz ist unverkennbar — Sittlichkeit, als welche das unmittelbare Verhältnis der Menschen untereinander und des Menschen zu sich betrifft. Aber keine Religion, als welche auf etwas Menschenfremdes, auf Gott, geht. Es ist also von vornherein klar, daß das Problem der Religion nichts weiter als das Problem von Religion und Sittlichkeit bedeutet. Beide Begriffe müssen für sich und in ihrem gegenseitigen Verhältnis aufgeklärt werden.

Es gilt zunächst auf die unphilosophische Halbbildung hinzuweisen, von der jenes populäre Vorurteil gegen die Religion auf Grund von Sittlichkeit zeugt. Das populäre Bewußtsein tut nämlich so, als ob das Sittliche etwas Natürliches sei. Der Begriff des sittlichen Menschen und der Menschheit ist ihm nicht ein ewiges Erzeugnis wissenschaftlicher Mühung, sondern etwas Selbstverständliches oder gar Angeborenes, das es zu kultivieren gilt. Die ethische Kultur, wie sie sich nennt, kämpft für ein gutes Ziel, aber unter irreführender Flagge; sie verneint die wissenschaftliche Ethik. Nur diese aber bildet den Wall gegen den ethischen Materialismus, der unsere heutige Kultur durchweht und den jene unphilosophische Auffassung des Sittlichkeitsproblems nur mit Redensarten beschwichtigen kann. Ohne wissenschaftliche Erkenntnis kein Begriff des sittlichen Menschen, kein Begriff der Sittlichkeit. Das Verhältnis von Religion und Ethik kann nur dann scharf bestimmt werden, wenn die Sittlichkeit erkannt wird als gegründet in sittlichem Erkennen, d.h. als ein Erzeugnis des wissenschaftlichen d.h. des philosophischen Geistes.

Das Problem von Sittlichkeit und Religion hat bisher keine Lösung gefunden. Und es darf schon hier betont werden, daß jede Lösung, die der Verschiedenheit von Religion und Moral sich begibt, abgewiesen werden muß. Insbesondere die lärmende These, daß es ohne Religion keine Sittlichkeit gäbe, ist verhängnisvoll für die Wahrheit der sittlichen Kultur: Den Abschluß der Sittlichkeit, so sagt man, soll die Religion bilden. Wie aber kann sie einen Schluß darstellen auf einem Gebiete, das ihr doch vom Anfang her fremd ist? Es heißt die Suffizienz der philosophischen Ethik (als der Rechtfertigung der Sittlichkeit) bestreiten, wenn man sie auf einen Abschluß weist, der nicht mit ihren Mitteln erzeugt ist.

Mit ebenderselben „Beleidigung" gegen die Philosophie wird die Verschiedenheit von Religion und Sittlichkeit verwischt in der Parole, daß die Religion die „Weltanschauung" darzubieten habe. So sicher hier Welt doch zweierlei bedeutet, nämlich auch die Welt der Natur, so sicher ist Weltanschauung auch ein Problem der mathematischen Naturwissenschaft. Und der philosophische Idealismus ist es doch, der die Anschauung dieser Doppelwelt der Natur und des Geistes seit Leibniz vollzieht. Der kulturgeschichtliche Sinn des Protestantismus, in welchem Kant mit Luther zusammen-

hängt, die Nachsetzung der Ethik hinter die Logik und damit die Begründung jener durch diese, er wird verleugnet, wenn die Weltanschauung dem Forum der Philosophie entzogen wird.

Und auch andere geschichtliche Versuche führen nicht weiter. Wer die Religion als universale Religion und demnach als die Zusammenfassung aller Richtungen des menschlichen Geistes definiert, wiederholt in minder anstößiger Form den Irrtum der Weltanschauung. Und der Subjektivismus des Gefühls, auf den man seit Schleiermacher sich zu berufen pflegt, macht sich verdächtig durch seine Verbindung mit der Metaphysik des Unendlichen.

Aber liegt denn die Eigenwürde der Religion nicht in der Erzeugung jenes Begriffes, den Galilei endgiltig aus der Naturwissenschaft wies und der selbst in der kritischen Philosophie Kants nur den zweifelhaften Wert eines Postulates erlangte? Mit nichten. Sondern der *Gottesbegriff ist mehr als ein Postulat.* Er ist ein notwendiger Begriff nicht etwa für die Grundlegung, wohl aber für die *Einrichtung* des ethischen Gebäudes. Er sichert der Ewigkeit des Ideals die analoge Ewigkeit der Natur und greift dadurch sogar in die Logik zurück. Ohne den Gottesbegriff zeigt sich eine Lücke in der Methodik der ethischen Grundbegriffe. Die Ethik hat also den Begriff Gottes in ihr Lehrgebäude mit aufzunehmen. Die Ethik — also nicht die Religion.

Wenn dies nun zugegeben werden muß, daß die philosophische Ethik den Gottesbegriff erzeugt, welche selbständige Leistung verbleibt alsdann noch der Religion? Ist sie nicht schlechtweg zur Auflösung verurteilt. Es scheint nichts anderes übrig zu bleiben, zumal wenn man die Geschichte nach ihrer Entstehung befragt. Und so führt die Verbindung von Historie und Systematik, in der Cohen nach dem nun festliegenden Richtungspunkte (daß nämlich die Eigenart des philosophischen Idealismus nicht angetastet werde) seine historische Betrachtung der Religion vollzieht, zunächst auf eine weitere Verdächtigung derselben.

Wie alle Kultur entstand auch Religion aus Mythos. Für den Mythos sind Gott und Mensch im Begriff der Seele verbunden. Die Kultur zerschlägt diese Harmonie zu Kunst, Wissenschaft und Sittlichkeit. Der unaufgelöste Rest des Mythos, das ist die Religion — deren Kern also weder in Natur- noch in Sittlichkeits-(Menschen-)Betrachtung sondern in Götter-Betrachtung ruht. Als solche Götterbetrachtung aber konnte die Religion nur fortleben, solange die Kultur das Göttermotiv weder im Natur- noch im Menschenproblem aufgelöst hatte. Solange auch nur konnte die Religion den Schein eines ursprünglichen Rechtes des Geistes bewahren. *Die Tendenz des wissenschaftlichen Geistes der Menschheit aber geht auf ihre Eliminierung,* vielmehr auf ihre Selbstverwandlung in Kultur als eine ihrem bisherigen Gange homogene Entwicklung.

Vor dieser Konsequenz rettet auch nicht die originale Betrachtung, in welcher der sittliche Monotheismus mit dem jüdischen Prophetismus zusammengebunden wird. Der eine Gott ist nämlich mehr als der einzige Gott, ebenso wie (hier schlägt die Logik der reinen Erkenntnis ein) die Einheit mehr ist als die Einzelheit. Die Einheit Gottes haben die Propheten nicht durch Reduzierung der Mehrheit auf eine Eins erzeugt, sondern von den Menschen auf Gott rückschließend haben sie die Einheit des Menschengeschlechts zur Grundlage für die Einheit Gottes gemacht. Aus dem sittlichen Verhältnis von Mensch zu Mensch, nicht aus dem Verhältnis von Mensch zu Gott erwuchs ihr Gottesbegriff. Der Gedanke von der Einheit aller Menschen unterscheidet ihren Gottesbegriff von dem mythischen. Im prophetischen Gottesbegriff liegt der Anstoß zu jener Fortverwandlung der Religion. Nicht um Gott oder gar Götter handelt es sich zuerst, sondern um die Menschen untereinander. Nur weil eine Menschheit, darum ein Gott. Der eine Gott bedeutet nichts als die eine Menschheit.

Ist dies nun Sittlichkeit oder Religion? Mythos ist es auf keinen Fall. „Was gut sei" – das sagt der Mythus nicht. Aber auch reine Sittlichkeit ist es nicht. Das zeigt die Kollision mit der philosophischen Ethik, die Kollision mit Platos Idee des Guten. Der philosophischen Ethik kommt es auf den Erkenntniswert der Idee für das Problem des Guten an. Bei den Propheten bleibt die Erkenntnis ein Mischgebild des Dichtens und Sehens. Der prophetische Gedanke des Guten ist nicht ein Erzeugnis wissenschaftlichen Denkens, das von Grundlagen zu Forderungen schreitet. So wahr die Gotteserkenntnis der Propheten verschieden ist von der Gotteserkenntnis der philosophischen Idealismus, so gewiß ist die Sittlichkeit der Propheten verschieden von der Sittlichkeit der Philosophie. Dieser Unterschied darf nicht verrückt werden. Und auch die Tatsache nicht, daß die Sittlichkeit der Menschheit die Wege des Griechentums gegangen ist und nicht die des wie immer sittlichen Prophetismus. Es darf aber nicht zwei Arten von Sittlichkeit geben.

Mit nichten. Denn der Gott dieser Religion ist ja der Gott der philosophischen Ethik. Und der Gott der Philosophie ist auf reinerem Wege erzeugt als durch unreines Schauen und Fühlen. Und wie er selber, so sind die übrigen Begriffe der Sittlichkeit in der philosophischen Ethik fester gegründet als im religiösen Bewußtsein. Die Zukunfts*hoffnung* des Religiösen verwandelt sich im System des philosophischen Idealismus zur *Realität* der Zukunft, die schon im Zeitbegriff der Logik begründet wird.

Wir schreiten also zur letzten Antwort. Nur solche Richtungen des Bewußtseins vermögen einen Kulturinhalt zu vertreten, die denselben zu erzeugen vermögen. Das Erzeugen setzt die philosophische Methodik voraus. Was folgt daraus für die Religion? *Sie muß durch den wissen-*

schaftlichen Geist der Menschheit ersetzt, vielmehr in ihn verwandelt werden. Das erfordert das Ideal der Kultur.

Nur darum kann es sich noch handeln, ob der Religion ein aktueller Wert verbleiben kann innerhalb derjenigen Kulturperiode, die wie die unsrige noch vor jener systematischen Vollendung der Kultur liegt. D.h. bietet die Religion einen Ersatz für die noch nicht zur Reife gekommene Ethik? Die Frage ist zu bejahen, – aber nur insofern die Religion sich dazu versteht, in der Tendenz der philosophischen Ethik Sittlichkeit zu fördern; das kann sie durch die Erhaltung der Gottesidee, solange nämlich die heutige Ethik darauf verzichtet, in der Ausgestaltung der Gottesidee ihre eigene Aufgabe anzuerkennen. Und sofern sie gegenüber dem Naturalismus aller Art immer auf den lebendigen Leitgedanken der sittlichen Pflicht Rücksicht nimmt und die strenge, gewissenhafte und bescheidene Arbeit am eigenen Selbst zur Vorbedingung alles Menschheitswirkens erhebt.

Gegen dieses Resultat wird die Religion wie die Philosophie gleich sehr Sturm laufen. Die Religion wird sich auf die unstillbaren gemütlichen Bedürfnisse des Individuums berufen und der Philosoph sowohl die Einbeziehung der Gottesidee in die Ethik wie auch die ihm nicht nur wissenschaftlich verdächtige Annäherung an den Sozialismus – und sei er ein Sozialismus des Denkens – ablehnen.

Dennoch möchten wir für Cohens Religionstheorie angesichts der augenblicklichen Kulturlage hohe Bedeutung in Anspruch nehmen. Über seine Interpretation von Judentum und Christentum wollen wir nicht mit ihm rechten. Es bleibt gleichgültig, in welcher historischen Gestalt er seine systematischen Gedanken vorzüglich und seit jeher entwickelt sieht. Wir achten ihn hoch wegen der poetischen Treue gegen „den stillen Ort, an dem er zur Welt gekommen." Es handelt sich hier um das Sachliche, das Systematische. Aber auch nicht um eine logische und moralphilosophische Kritik seiner Gedankengänge. Denn diese sind fest verklammert an sein logisches Grundwerk und können nur mit diesem bestritten werden. Es handelt sich um die kulturpolitische — Politik im Sinne Platos gefaßt – Bedeutung seiner Gedanken. Und da scheinen diese in drei Richtungen um so energischer Folge zu verdienen, je heftiger sie sich dem (von vielen freilich schon entlarvten) Zeitgeiste entgegen stemmen.

Was jenen immer wiederholten Einwand betrifft, daß die Religion es mit dem Individuum und nur mit dem Individuum zu tun habe, so ist doch soviel klar: die Pädagogik hat mit diesem Gedanken elend Schiffbruch gelitten. Sie hat erkannt, daß das Individuum gleich dem Atom eine (wissenschaftlich wie immer notwenige) Abstraktion sei. Sie hat, von der Romantik Humboldts endgültig sich scheidend, als ihren

obersten Grundsatz die Erziehung zur Arbeitsgemeinschaft anerkennen müssen. Während diese Wissenschaft sich so anschickt, in der systematischen und konsequenten Verarbeitung des unser Zeitalter charakterisierenden „sozialen" Gesichtspunktes sich gänzlich neu aufzubauen, spinnt unsere theologische Religionsphilosophie jenen romantischen Individuumsgedanken sorglos weiter. Denn daß hinterher, wohl gar erst in der „theologischen Ethik", die „soziale Bedeutung der Religion" — wie man es nennt — hervorgehoben wird, das macht sich doch lediglich als Politik — aber nicht im Sinne Platos — verdächtig. Es kommt darauf an, daß die Religion hinsichtlich ihrer theoretischen Begründung vom Begriff des Individuums gelöst werde. Die Durchführung jenes Gedankens, daß der Gottesbegriff eigentlich nichts als die Vertretung des einheitlichen Menschheitsbegriffs sei, enthebt aber unsere Theologie aller zweideutigen Antworten auf den auch heute noch geltenden Einwurf, daß ihr Gott eigentlich nichts als das Wunschgebilde des ängstlichen Individuums sei. Daß die Religion hierbei an Individual-Werten verliert, soll nicht bestritten werden. Aber es sind zum großen Teil Werte, deren philosophische und soziologische Voraussetzungen durch die Denkarbeit und Kulturentwicklung der letzten fünfzig Jahre illusorisch gemacht sind. Und die Religion tauscht einen gewaltigen Fond an Sozial-Werten für sie ein. Es ist nicht unsere Aufgabe, dies am Detail der Kultur zu demonstrieren. Wie Ethik und Pädagogik und Politik den individualistischen Liberalismus aufgegeben haben, so muß auch die Religion den Gemeinschaftsgedanken zu ihrem obersten Leitbegriffe machen. Sie gewinnt so den Anschluß an die mannigfaltigen Kräfte der Zeit, die auf ein neues Menschheitsideal hinstreben. Und der Name Gottes könnte noch einmal einen Inhalt erhalten auf der Erde. Daß die Religion und der Gottesbegriff dieser Entwicklung zur Vertretung des Allheits-, Einheits- und Menschheitsgedankens gegenüber den Ansprüchen des Individuums und der Sondergemeinschaft fähig sind, das beweist vielleicht auch die bisher ungelöste Spannung, die innerhalb der Religion zwischen Individuums- und Gemeinschaftsidee besteht, und die bekanntlich zur Ausprägung der entgegengesetztesten Typen (man denke an Calvin und Kierkegaard) geführt hat. Freilich zeigt gerade wieder ein einseitiger Blick auf Kierkegaard, welche Kluft zwischen dem alten und reinen Gottesbegriff gähnt. Aber wir müssen nur daran halten: Das Recht zu jener Entwicklung nahmen wir ja nicht nur aus Logik und Politik. Sondern unser sittliches, unser Gemeinschaftsbewußtsein selber hat sich bis zu dem Grade verfeinert, daß *schon die Berufung des Religiösen auf die Rechte des Individuums für uns etwas Unsittliches ist.*

Die Logik beweist es, daß jene Berufung auf die Allheit, von der eben die Rede war, mit derjenigen auf die Zukunft, die wir als zweiten

Vorzug von Cohens Religionsphilosophie herausstellen wollen, eng zusammenhängt. Die Charakterisierung des Messianismus wies in der Tat auf eine Differenz zwischen Judentum und Christentum, die schwere Grundmängel des christlichen Denkens bloßlegt. Es ist der ewige Konflikt zwischen historischem und Vernunft-Glauben, an den wir hier rühren. Daß die Historie auch von der theologischen Verteidigung schwer empfunden wird, ist notorisch. Und es schreckt nur das Gespenst des kalten und leeren Rationalismus von ihrer prinzipiellen Ablehnung ab. Diesem Problem gegenüber bezeichnet Cohens Zukunftsgedanke unseres Erachtens einen Weg zur Lösung. Wir legen zwar Wert darauf, daß die Religion mit diesem Gedanken auch praktisch in der Volksstimmung von Westeuropa heutzutage die fruchtbarsten Anknüpfungspunkte fände. Aber die Hauptsache bleibt doch das Theoretische. Wie gegenüber der unsittlichen Berufung auf das Individuum die Allheit, so soll gegenüber der „pöbelhaften Berufung auf Erfahrung," und sei es historische, die Zukunft ins Werk gesetzt werden. Die Gemeinschaft erst konstituiert das Individuum. Die Zukunft erst die Sittlichkeit. Alle Berufung auf Vergangenheit ist unsittlich — das soll der Gedanke der Zukunft bedeuten. Die Religion soll sich auf den Messianismus der Propheten (oder den christlichen Reichsgedanken) als auf eins ihrer Zentren besinnen. Sie würde dadurch freilich an ihren Todes-Ursprung aus Sittlichkeit gemahnt. Aber sie würde dann wenigstens nicht gewaltsam ermordet, sondern gewissermaßen logisch sterben, — und nachdem sie noch einen großen Segen gestiftet. Und weiter. Die ganze Fülle der Probleme, die sich aus der beschämenden Tatsache ergibt, daß wir nach 100 Jahren mühevoller Gedankenarbeit über die Entstehung des Christentums noch so gut wie im Unklaren sind, drängen auf eine Lösung in dem Sinne, daß die Gedankenrichtung umgekehrt wird: nicht rückwärts sondern vorwärts muß der lebendige Ursprung der Religion gesucht werden. Die Ratio braucht weder kalt noch leer zu sein. Sondern Cohens Idealismus zeigt gerade, daß der Zukunftsgedanke in Logik und Ethik wärmend und fruchtbar ist. Zudem ist die Ratio doch auch die Schöpferin der Sittlichkeit. Also gewiß nicht leer. Der Zukunftsgedanke ist eine Grundform des Denkens. Darum schon in Logik gegründet. Aller sittliche Idealismus der Geschichte zehrte und zehrt von ihm.

Jegliche Religion aber war und ist Erkenntnis. Das muß drittens festgehalten werden gegenüber den zweideutigen Begriffen von Glauben, Werten, Fühlen ꝛc., mit denen Religion und Theologie dem Forum der wissenschaftlichen Erkenntnis sich entziehen wollen. Es gibt neben der Wissenschaftserkenntnis keine zweite halbwissenschaftlicher Art. Die Suffizienz der Wissenschaft darf durch die Religion nicht angetastet werden. Aber der wissenschaftliche Geist ist auch reicher als seine Verkleinerer aus leicht durchschaubaren Gründen ihn machen. Typisch ist es, daß

Hamann Hume lobte, aber Kant einen Mystiker nannte. Die Wissenschaftserkenntnis ist mehr als ein rein theoretisches, Stoffe verarbeitendes Verhalten gegenüber der Naturwirklichkeit. Sie ist die Schöpferin aller Kultur. Die theologischen Vorwürfe treffen sie gar nicht. Es ist die wahrhaft stolze und wahrhaft bescheidene Beschränkung auf die ewigen Rechte der wissenschaftlichen Vernunft gegenüber aller neuen und alten „Glaubensphilosophie", die Cohens Religionsauffassung gerade in unseren Tagen bedeutsam macht. Damit rühren wir an ein logisches (wenn man will erkenntnistheoretisches) Problem ersten Ranges. Aber auch an ein kulturgeschichtliches Problem, das sich von jeher als die Grenzscheide zweier moralischer Welten entpuppte. Die Frage nach der Möglichkeit einer „Glaubensphilosophie" ist auch eine Frage der Moral. Wir möchten sagen: Wie die Berufung auf das Individuum und die Vergangenheit, so ist auch diejenige auf alle persönliche Erfahrung, innere Anschauung oder wie man es formuliert hat, im letzten Grunde unsittlich. Der Hingabe an die Allheit und Zukunft dort entspricht hier die bescheidene Hingabe an den Wissenschaftsgeist der Menschheit, wie er sich im System der Kultur offenbart.

Auch von diesem Gesichtspunkt aus wird die Religion bedrängt: Sie schied sich vom Mythos durch die Sittlichkeit des einen Menschengeschlechts. Aber die Art ihrer Gotteserkenntnis verurteilte sie. Und die Richtung, die die Propheten der Religion gaben, wies schon auf ihr Ende hin.

Bevor das Endresultat gezogen wird, soll eine vergleichende Betrachtung zwischen Christentum und Judentum in Rücksicht auf den Anteil am Mythos noch einmal zeigen, wie weit die Reinigung der Religion zu bringen vermag. Die Unmöglichkeit eines völligen Ausgleichs wird uns das Recht zum letzten Schritte liefern.

Die jüdische Spekulation beweist uns im Gegensatz zur christlichen, wie eine Religion auch lebendig zu bleiben vermag, wenn sie auf die Erkenntnis des Wesens Gottes verzichtet. Denn das tut die jüdische Religionsphilosophie, indem sie diejenigen Attribute des göttlichen Wesens bestreitet, die nicht unmittelbar als Musterbegriffe der menschlichen Handlungen dienen können. (‚Attribute der Handlung'). Es ist das reine Interesse der Sittlichkeit, das sie leitet: der Mythos soll ausgeschieden werden. Das Verhältnis zwischen Gott und Mensch soll in das zwischen Mensch und Mensch eingehen. Das Wissen Gottes bleibt das Wissen der menschlichen Sittlichkeit. Die Diskretion geht soweit, daß Maimonides dem Gotte das Leben absprechen konnte.

Einen weiteren Schritt zur angedeuteten Entwicklung der Religion läßt die Differenz erkennen, die das Christentum gegenüber dem

Judentum in der Frage des individuellen Seelenheils geschaffen hat. Wieder liegt die größere Macht des Mythos auf Seiten des Christentums. Für das Judentum ist Gott nichts als eine Vorzeichnung, an der wir zu lernen haben, was Sittlichkeit sei. Im Christentum dagegen hält die Idee des Mittlers das mythische Interesse wach. Und das Verhältnis von Mensch zu Mensch tritt in den Hintergrund. Wie überhaupt die christliche Betonung des Individuums vom Gedanken der Allheit und Einheit des Menschengeschlechts ablenkt und die Sittlichkeit im Interesse des Mythos gefährdet.

Aber auch der Zentralunterschied zwischen Judentum und Christentum kann von dem Gesichtspunkt der Sittlichkeit aus zu Gunsten des Judentums gedeutet werden. Der Messiasbegriff vertritt für die jüdische Auffassung nach Cohen die ewige Hoffnung auf die Zukunft der einheitlichen Menschheit, und damit eine Urform des sittlichen Idealismus. Im Christentum dagegen ist die Messiasidee erloschen, indem sie in ein einmaliges historisches Drama eingeklemmt wurde. Und das Judentum beweist seinen Sozialismus durch diesen Messiasgedanken, daß nur von der Zukunft und Allheit des Menschengeschlechts aus das Individuum zu seinem sittlichen Heile gelangen könne.

Und ebenso zeigt die jüdische Diskretion gegenüber der Unsterblichkeitsfrage, auf welche Grundstücke des Mythos eine Religion, ohne sich aufzugeben, verzichten kann.

Hat aber dies reine Judentum etwa die Religion gerechtfertigt?

Ein philosophischer Spaziergang.

Von R. M.

Wir kamen aus einer spiritistischen Sitzung.

Mein Freund sah zum gestirnten Himmel auf und schüttelte den Kopf.

„Sollte man sich nicht besser von solchen Dingen ganz fernhalten?" meinte er.

„Ist es nicht törichte Zeitverschwendung, immer wieder die Frage nach dem Fortleben der Seele nach dem Tode in ein Dunkel hineinzuschreien, das sich nie erhellen wird"?

„Und doch fühlte ich noch eben deine Hand in der meinen beben, als der Blauschein durch das dumpfe Zimmer zitterte und die Violine leise zu tönen begann".

Wir näherten uns den Grenzen der Stadt. Leuchtend lagen die Schneefelder. Wie klares Silber troff es vom schwarzblauen Himmel.

„Das ist ja gerade das Gefährliche!" entgegnete mein Freund.

„Unser geheimster Nerv scheint schon bei der bloßen Möglichkeit einer Berührung mit dem Rätsel des Jenseits in Schwingung zu geraten. In dem Nebel dieser phantastischen Spekulationen gaukeln Trugbilder an uns vorüber und unsere letzten Sehnsüchte berauschten sich daran — zu einem üblen Katzenjammer! Ich halte dafür, diese Neugier ist im Grunde etwas Weibisches, das der Mann bekämpfen und ausrotten soll! Wir sollen lernen uns bescheiden an dem langsamen aber sicheren Fortschritt der Wissenschaft."

„Ich glaube, Freund, Du gehst da zu weit! Jene Sehnsucht nach dem Letzten und Höchsten brennt in uns, seitdem wir Menschen sind und gerade die Besten von uns, — ein Plato, Augustin, Giordano Bruno Nietzsche — haben an diesem unauslöschlichen Feuer Fackeln entzündet, die goldenen Glanz in die Nacht unseres Daseins werfen. Du hättest recht, wenn der Wert einer Erkenntnis von dem Grade ihrer Sicherheit abhinge. Dann freilich könntest Du die Fragen, die sich angesichts der Unermeßlichkeit dieser Gestirne auf meine Lippen drängen, mit der Antwort abtun: Nach exakter Berechnung ist jener Stern so und soviel Meilen von der Erde entfernt, die Lichtwellen beziehungsweise Ätherschwingungen bewegen sich mit einer Geschwindigkeit von so und soviel Meilen in der Sekunde von ihm zur Erde, mithin brauchen sie so und soviel Jahre, um zur Erde und auf Deine Netzhaut zu gelangen. Er wird uns also noch leuchten, nachdem er schon jahrelang erloschen ist.

All diese unanfechtbaren Wahrheiten werden mir weniger sein als ein Fingerhut voll Wasser dem Verdurstenden und . . . . "

„Darin hast Du Recht" unterbrach mein Freund mich, „der Wert einer Erkenntnis hängt nicht nur von dem Grade ihrer Sicherheit ab, wohlverstanden, nicht allein davon! Vielmehr ist er offenbar das Produkt zweier Faktoren; der eine Faktor ist der Grad der Sicherheit der Erkenntnis, der andere die Wichtigkeit ihres Inhaltes."

Er blieb stehen und zog unter triumphierendem Augenblinzeln mächtig an seiner Zigarre; ich war einen Augenblick in dichten wohlriechenden Dunst gehüllt. Das war deutlich! Er, der Ingenieur, der Praktiker hatte den weitläufigen Tatbestand auf eine verblüffend einfache, klare Formel gebracht. Mir, dem Dichter, blieb nichts anderes übrig, als die von ihm aufgestellte Gleichung anzuwenden:

„Also ist es durchaus verständlich, daß sich durch Jahrhunderte hindurch die Köpfe an den Problemen der Unsterblichkeit, des Daseins Gottes usw. heiß gegrübelt haben; die Menschheit wird nie aufhören, an diese hohen Tore zu klopfen. Denn der Gesamtwert der Erkenntnis bleibt hier immer ein höchster, da der eine Faktor, die Wichtigkeit, konstant ungeheuer groß ist, der Grad der Sicherheit aber wohl nie den Nullpunkt erreicht. In der Wissenschaft mag umgekehrt vielfach die außer-

ordentlich große Sicherheit ihrer Ergebnisse einen positiven Wert der Erkenntnis auch dann verbürgen, wenn der tiefere Sinn dieser Erkenntnis nicht unmittelbar einleuchtend ist."

„Wir wollen uns also hüten, jemals die entsagende Arbeit der Wissenschaft gering zu schätzen, die geduldig einen Stein nach dem andern zum Leuchtturm der Gewißheit fügt."

Wir waren an der Wohnung meines Freundes angelangt. Ich schüttelte ihm zum Abschied die Hand und fügte lächelnd hinzu: „Wir wollen aber auch die nicht schelten, deren Seelen trunken sind von dem Wein jener „Geheimnisse".

Auf dem Heimwege zogen die Typen der glaubenden und wissenden Menschen, wie sie sich an Bekannten und Freunden darstellten, noch lange an meinem Geiste vorüber.

Berichte.

Die persönliche Stellung des Philosophen Gustav Glogau zur Religion.[1])

Von **Walter Frühauf.**

Wo immer in unsern Tagen von Religion und Deutung der Religion in Geschichte und Gegenwart, Verstand und Gemüt, Theologie und Philosophie die Rede ist, sollte man von Glogau nicht schweigen. Gerade er hat als Philosoph den lebendigen Trieb in sich gefühlt, *der Religion mit Hilfe seiner psychologischen und entwickelnden Denkart vertiefte und erhöhte Anerkennung zu erringen*, weil sie als oberste Lebensmacht die stärkste Triebkraft alles menschlichen Denkens und Handelns bedeute und als solche geeignet sei, das Leben tiefgründig verstehen zu lehren und seinem Wert nach voll auszugestalten. Es ist aufs Höchste betrübend, daß diese so wesentliche Seite am Denken Glogaus bislang so wenig erkannt wurde, und wirklich hohe Zeit, sie genauer zu würdigen, zumal gerade heute das religiöse Problem erneutes und vertieftes Interesse findet. Wer nur ein wenig sorgfältig diesen Philosophen als Menschen und Gelehrten in Augenschein nimmt, wird bald deutlich gewahr, wie stark sein Interesse, besonders in den reiferen Jahren, der Religion zugewandt war und wie tief und richtig er, der allzeit fromme Mann, das Wesen der Religion, *deren wunderbarer Höhepunkt für ihn stets ganz selbstverständlich die christliche darstellte*, erfaßt hat, ohne gerade jemals im traditionellen Fahrwasser der kirchlichen Theologie zu schwimmen. Es wird immer für Glogau, der die erstaunlichen Ergebnisse der neuesten Theologie gewissen-

[1]) Vgl. hierzu Gustav Glogau. Sein Leben und sein Briefwechsel mit H. Steinthal. Kiel 1906. Lipsius und Tischer.

haft mit innerstem Interesse verfolgte, ungemein bezeichnend bleiben, daß er in den letzten Jahren seines jäh und früh abgebrochenen Lebens oft das Bedauern äußerte, kein Theologe geworden zu sein. Das Urteil von Professor Dr. Muff in seinem anerkannten Buche über Idealismus[2]) entspricht durchaus dem wirklichen Sachverhalt: „Es ist einfach die Macht der Wahrheit, welche diesen ernsten Forscher zum Christentum geführt hat, die er nun, auf der ganzen Höhe der Psychologie des 19. Jahrhunderts stehend, in ihrem Verhältnis zu allen andern Geistesgebieten uns zeigen kann. So ist Glogau eine apologetische Stütze des Christentums von ganz besondrer Kraft". Es ist ganz ernsthaft fraglich, ob seit langem ein Kopf so tief, wie Glogau, in dem echt Platonisches Genie wirksam war, die Religion in ihrem wahrem Kern von innen heraus erfaßt hat. Wäre er uns nicht so zeitig durch einen raschen Tod entrissen worden, so hätte er uns dank seiner genialen, sorgfältigen, tiefen Art, den Dingen bis ins lebendige Innere zu schauen, ähnlich wie bei der Psychologie auch noch für die Religion im 3., bereits begonnenen Bande seines Hauptwerkes: „Abriß der philosophischen Grundwissenschaften" auf die geistige Höhe der forschenden Zeit geführt; und vermutlich schneller hätte sich ihm die allgemeine Beachtung zugewendet, auf die er zuvor so schmerzlich und vergeblich warten mußte. Aber auch ohne dieses unvollendet gebliebene, abschließende und krönende Werk sollte Pastor G. Vorbrodts Mahnung[3]): „In Glogau finden die sogenannten spekulativen Theologen der Orthodoxie Anregung und Klärung, aber ebenso die Ritschlianer, die noch immer nach einer brauchbaren Erkenntnistheorie suchen, und nicht minder die modernen Religionsgeschichtler, die hierdurch auf Glogau hingewiesen sein mögen: auch bei Glogau ist alles in den Fluß der Entwicklung hineingearbeitet," recht eifrige Erfüllung finden. Wenn andere Philosophen der religiösen Forschung der modernen Zeit fördernde, dankbar anerkannte Hilfsdienste zu leisten für wert geachtet wurden, wie die Verwendung von Lotze, Wundt und Euken beweist, so hätte man wahrlich noch weit reichlicher lohnenden Anlaß, einem Glogau als aufhellendem Führer zu folgen. Sicherlich wäre das schon längst geschehen, wenn man in weiteren Kreisen, auch der gelehrten Welt, eine gründlichere Kenntnis davon besäße, *welche überraschende, reiche Fülle eines geistvoll dargestellten Inhalts der Glogauschen Philosophie neben ihrer psychologischen Tiefe eigen ist*[4]). So bleibt es für den Kenner Glo-

[2]) „Idealismus". Halle 1902. 3. Aufl. pag. 138.

[3]) Im 5. Jahrbüchlein der Gustav Glogau-Gesellschaft 1903 in seinem Aufsatz: „Glogau und Lotze". pag. 35.

[4]) Um einen ersten Vorgeschmack zu gewinnen, der nach mehr solcher Kost durch die selbständige Lektüre Glogauscher Schriften anreizen kann, empfiehlt es sich einige Jahrbüchlein der „Gustav Glogau-Gesellschaft" (Preis 40 Pfg., zu beziehen durch Pastor La Roche in Golzow, Kr. Zauch-Belzig) zu lesen. Im 1. Jahrbl. behandelt Claßen die Frage: „Was haben wir nach Glogau als Wesen und Urgrund von Welt und Menschheit anzusehen?" und La Roche: „Die Ethik der Familie nach G. Glogau." Das 2. Jahrbl. bringt von Claßen: „Was veranlaßt uns Gott persönlich zu denken?" und von Krause: „Die Bedeutung der Religion in der

gaus eine verpflichtende Aufgabe, immer wieder erneut auf den genialen Meister aufmerksam zu machen, wozu gerade eine Darlegung der religiösen Stellung Glogaus hoffentlich das ihrige beizutragen nicht verfehlen wird. Die Zeit wird kommen, in der Glogaus Geist für die große geistige Welt seine Bedeutung gewinnt.

Das auszusprechen und vorauszuahnen, dazu bedarf es keines prophetischen Blicks, sondern neben der Erkenntnis der drängenden Zeitbedürfnisse lediglich einer klaren Kunde der Glogauschen Gedankenwelt. Als zwei besondere Merkmale unserer schwer nach Zusammenfassung und Klarheit ringenden Zeit heben sich die starke Sehnsucht nach idealistischer Lebensdurchdringung und der tatkräftige Zug zum Praktischen ab, das wider die markloſe Abstraktion und einseitige Betonung rein geschichtlicher Fundamentierung das gegenwärtige Leben nach seinen geistigen und stofflichen Bedürfnissen aus dem neuzeitlichen Kulturerwerb aufhellen und kräftigen soll. Indem Glogau diesen urwüchsigen, mit Macht andringenden Strömungen gerecht wird, weil beides einen wesentlichen Grundzug seines Denkens ausmacht, ist er ein Gegenwartsphilosoph in besonderem Grade[5]).

Psychologie und Geschichte sind neben einer äußerst gründlichen Kenntnis der jeweiligen Stoffe selber die beiden großen Ströme, die sein Denken, in dem sich oft ein geniales Schauen verkörpert, am meisten bezeichnen. Während aber in unsrer geschichtsreichen Zeit die meisten mit einer peinlich gewonnenen Ordnung vergangener Tatsachen und Werte sich begnügen, ist grade dies Glogaus Eigenart und Größe, die tiefen Grunderlebnisse der verwickelten Vergangenheit, die schon vielen einseitige und falsche Lösungen abgenötigt haben, durch psychologischen Aufschluß in ihrer ewigen Bedeutung aufzudecken. So ist auch er im wesentlichen Historiker, mit brennendstem Interesse an die Vorzeit gebunden, aber ein Historiker, der die wesentlichen Merkmale aller Zeiten heraushebt und dadurch in die Gegenwart mitten hineintritt, in der ja ebenfalls diese allgemein menschlichen Lebenskräfte in gleicher, wenn auch veränderter Stärke lebendig sind.

Wer Glogaus Stellung zur Religion genauer ergründen will, wird gut tun, zwischen seiner persönlichen Auffassung und seiner wissenschaftlichen Darlegung zu unterscheiden. Keineswegs soll damit gesagt sein, daß diese Unterscheidung nötig wäre, weil etwa zwischen beiden, wie das nicht selten bei bedeutenden Geistern vorkommt,

---

Gedankenwelt Glogaus." Das 6. Jahrbl. u. a. von Vorbrodt: „Glogaus Religionspsychologie". Das 7. Jahrbl. weist hin durch Weis auf „Kant und Glogau" und durch La Roche auf: „Das Kirchliche Interesse an der Philosophie Glogaus" usw.

[5]) Welche Würdigung in philosophischen Fachkreisen Glogau erfuhr, zeigen besonders 1) die Gedächtnisrede seines Kollegen in Kiel, Prof. Deussen (1895 Kiel. Lipsius u. Tischer) und der warme Nachruf seines Freundes Siebeck. „Zum Gedächtnis von G. Glogau" (Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. 107 B d, auch abgedruckt in dem von Siebeck herausgegebenem Werke Glogaus: ‚Das Vorstadium und die Anfänge der Philosophie". (1895 Kiel. Lipsius u. Tischer).

tiefklaffende Widersprüche vorhanden wären. Wohl ist in den reiferen Jahren durch Verstärkung des Idealismus eine größere Bestimmtheit deutlich erkennbar; es muß aber zu Glogaus Ruhm gesagt werden, daß sein wissenschaftlicher Charakter eine bewundernswert gradlinige Entwicklung nach aufwärts zeigt und daß von irgendwelchen Irrfahrten hinsichtlich seiner religiösen Überzeugung nichts zu finden ist. Nicht einmal in der kurzen Zeit seiner Gärungsperiode, als sein ruheloses Innere nach einem festen Lebenswege sich sehnte, kann von religiöser Leere oder Verzweiflung die Rede sein. Was ihm damals zu schaffen machte und ihn in Wallung brachte, war eher ein Zuviel im wogenden Innern, das bereits in der frühen Jugend bei seinem lebendigen Geisteshunger eine vielfältige Nahrung empfangen hatte, als ein unbefriedigender Mangel an geistigem Inhalt. Der Wille war noch zu stark, zu ungebrochen, zu vieles umspannend und wußte nicht aus noch ein in der Fülle der heißen Lebenswünsche, welche im lebendigem Widerstreit die feurige, Großes erstrebende Seele barg. Nur einer Einheit bedurfte es, zugunsten eines einzigen Triebes die übrigen niederzuhalten. Als durch Steinthals Einfluß diese Zufriedenstellung eintrat und sein schnell fassender Geist hier ein hohes Ziel in weiter Ferne entdeckte, war alle Gärung vorüber.

So unterscheidet sich Glogau vorteilhaft von anderen, die erst durch bittere Erfahrungen eines ungeraden Lebensweges aus Taumel und Rausch zu Besinnung und Ernüchterung kamen, mit Gott, Welt und Menschen in rauhesten und alles niederschmetternden Zwiespalt gerieten. Vielmehr war sein Inneres im Drange einer überschäumenden Seele von heiligstem Eifer erfüllt, den höchsten und tiefsten Idealen der Menschenbrust mit Windeseile gerecht zu werden. Sobald diese Klärung erfolgt war, ging es mit einer zielstrebigen Konsequenz voran. Es ist das ungemein Erfreuliche an Glogau, daß ihm eine Epoche religiöser Revolution erspart blieb. So etwas wie Bekehrung, eine Periode besonderer religiöser Erregung, wo möglich verbunden mit Schwärmerei und Phantastereien, ein Punkt in seinem Leben, in dem die religiöse Macht mit ganzer Stärke durchbrach, um bisherige Verworfenheit zu offenbaren und die göttliche Hilfe als alleinigen Anker im wilden Meer des fundamentlosen Lebens aufzuzeigen, ist nicht zu verzeichnen. Ganz ruhig, auf dem mühsamen Pfade suchender Erkenntnis in gründlichem Studium der Tiefen der Menschenseele und Menschengeschichte ist es bei ihm zur religiösen Reife eines umfassenden, tiefgründigen Schauens gediehen, das bisherige Kunde mehrte und überbot. — Was zuvor seine eigene Seele im tiefen Gefühl ahnend erlebte, indem das psychologische Vermögen lauschend und ehrfurchtsvoll nachzuempfinden sich abmühte, was die tiefsten Geister der Religion hervorbrachten, ward hernach mit gründlicher Erkenntnis verarbeitet und zu wohldurchdachter Reife gebracht. Auf diese Weise wurde eine überschüssige Phantasie mit überstiegener Spekulation in Fesseln geschlagen

und der geklärte Ertrag einer rastlosen Arbeit auf fester Grundlage aufgebaut.

Der Mann, der ganz vom lebendigem Strom der Entwicklung in seiner weiten und tiefen Seele erfüllt war, stellt zugleich in seinem eigenen Werdegang die lebendige Verkörperung einer wunderbar harmonischen und gradlinigen Entwicklung dar.

Obwohl jener 3. Band seines Hauptwerkes, der eine Religionsphilosophie großen Stiles bringen sollte, durch seinen frühzeitigen Tod unvollendet blieb, sind wir doch in der glücklichen Lage, aus zahlreichen Stellen seiner Werke und Briefe die Grundzüge seines religiösen Denkens und Fühlens zu erkennen[6]). Er hat gewissermaßen an verstreuten Stellen bereits dafür gesorgt, daß seine Religionsauffassung bei Zeiten als das Ziel und Fundament seines Denkens und Lebens hindurchblicke. Viel zu sehr war er innerlich mit der Religion verwachsen, um das unterlassen zu können. Obwohl stark von Kant beeinflußt, was er stets voll Dankbarkeit und Freude offen bekannte, lebte er doch zu stark im lebendigen Odem der Religion, um beim Rationalismus stehen zu bleiben. Die Kenntnis der Menschenseele und des grundlegenden Verlaufs der Geschichte, beides drängte ihn vielmehr mit Macht über den souveränen Meister der Philosophie hinaus, was seine Erkenntnistheorie („Abriß". Bd. 2. 1. Teil) voll zum Ausdruck bringt. Wenn er hier einen Anschluß an Leibniz Monadenlehre sucht und im Geiste Platos die Ideenlehre erneuert, so ist das eigentlich nur philosophische Form. Denn sein letztes Ziel war ein Leben in der Sphäre des persönlichen Gottes, der der Urgrund alles Seins und Lebens ist, ohne den, wie er bekennt, auch der gereifte Mensch der Neuzeit nicht leben kann, zu dem ihn vielmehr aller Weisheit letzter Schluß trägt als zu dem alleinigen Ort, wo Wahrheit und Frieden herrschen. Es ist der individuelle Einfluß persönlicher Religion, der hier grundlegende, entscheidende Bedeutung gewonnen hat. Denn es ist sehr fraglich, ob sein Denken ohne diesen persönlichen inneren Anteil an der Religion grade diesen Abschluß genommen hätte. So aber war es die folgerichtige Konsequenz einer inneren Lebensnotwendigkeit, die sich hier entfaltete.

Nirgends tritt dieser Urgrund von Glogaus Stellung zur Religion besser und deutlicher zutage als in seinen Briefen, wo er oft, ganz entstiegen aller wissenschaftlichen Atmosphäre und Terminologie, seinem gefühlvollen Herzen die freieste und offenste Aussprache gibt. Nicht mit Unrecht haben aufmerksame Leser hier köstliche Seelenblüten entdeckt, die selbst dem anders Denkenden hohe Bewunderung abnötigen. Einige

[6]) Von Glogaus Schriften kommen hier hauptsächlich in Betracht, 1) seine Briefe, in „Glogaus Lebens" veröffentlicht, cf. die Anm. auf Seite I dieses Aufsatzes; 2) „Abriß". Bd. II. bes. Seite 10 ss, 50 ss, 3) „Logik u. Wissenschaftslehre" Seite 167 171, 182—190. 4) Die „Vorlesung über Religionsphilosophie"; 5) „Das Vorstadium und die Anfänge der Philosophie" Seite 4/5. Außerdem vergleiche man La Roche: „Der Philosoph Glogau über Offenbarung". Berlin 1893. Nauck.

Beispiele mögen den Tatbestand in vollster Deutlichkeit zeigen. Welche Glut der Empfindung, welche überquellende Tiefe des Schauens in die Zusammenhänge des Lebens, welche religiöse Deutungsfähigkeit den 21jährigen Glogau, in dem ein Dichter steckte, durchlebte, zeigt ein Gedicht aus dem Jahre 1865, das hier als typisch für sein Denken Platz finden möge[7]).

„Wenn der Begeisterung Schauer uns rüttelt,
Herz und Sinn Entzücken durchschüttelt:
Dann schauen wir Gott.
Ihn, den Ewigen, nimmer zu fassenden, nie zu begreifenden,
Der da ist und sein wird, hoch erhaben
Über der Menschen
Kleinlich Getümmel, ängstlich Gesorge, nichtig Gejage,
Den der Entmenschte höhnt, der Kluge leugnet,
Den nur schaut, wer ihn hat.
Hallelujah, du Schaffender!
Mag dich der Tor zur toten Zahl auch vernichten,
Mag der mystische Schwärmer zur Menschengestalt dich verzerren:
Du bist.
Dein Sein ist Leben, zu ahnen nur
In des Lebens unergründlichen Tiefen,
Nimmer zu fassen.
Dich donnern die Wolken,
Dich flammen die Blitze,
Dich rühmt meine Zunge,
Dich zittert der Staub.
Spottet des Ewigen
Ihr, die ihr haschet
In allen Ecken,
Was da wird, zu erspähen.
Zahlen ergreift ihr
Moder durchwühlt ihr,
Und was erfaßt ihr?
Ein raumlos Etwas bleibt euch verborgen,
Wie ihr euch windet, wie ihr euch dreht.
Und das ist Gott!
Im kleinsten Tropfen schwinget millionenfach
Ewiges Leben.
Die zahllosen Welten, zahllosumschwingend,
Sie preisen ihn,
Sie halten einander und werden gehalten
Von seiner Hand.
Denn unantastbar bist du, Unendlicher, ewig und einer.
Du zähltest mein fallend Haar,
Du hebst empor zum Preis deiner Ehre die Lerche;

[7]) Das Gedicht ist gedruckt in Glogaus „Leben". Seite 6 u. 7.

Kein Vogel darf singen, jubelnd, den du nicht gewollt hast;
Kein Sandkorn sich häufen wider deinen Willen;
Myriaden Saiten tönen die eine Harmonie
Deines unendlichen Wesens,
Nicht eine darf fallen, nicht eine darf wanken,
Sonst stürzet der Weltbau, begräbt in Trümmern
Den schamlosen Lästerer, der aus zu reihen
Der ewigen Ordnung
Sie unternahm."

Hier entwickelt der 21jährige Jüngling bereits eine umrissene Metaphysik. In diesem Menschen steckte ein starker Drang nach einer umfassenden Weltdeutung. Das Gedicht zeigt, wie viel Gehalt die junge, feurige Seele schon aufgenommen und verarbeitet hat. Freilich bedurfte es einer weiteren Klärung aus dem schwärmerisch-mystischen, obwohl es nichts Schwülstisches und Unklares besaß, zur lebendigen Wirklichkeit. Wir dürfen die allgemeinen Worte, die er 4 Jahre später (1869) an seine Braut schrieb, als Ausfluß seiner eigenen Entwicklung deuten. „Wie aus den reinen überschwenglich erhabenen, doch unfaßbaren Idealen des Jugendtaumels das klar und ruhig schauende Auge, die geräuschlos das Leben des eigenen Kreises mitgestaltende Hand des Mannes und Weibes hervorgehen muß, so muß auch der religiöse Gedankenkreis, soweit seine Natur es zuläßt, aus schwankem, traumhaftem Glauben in ein unerschütterliches, wenn auch vergleichsweise viel kälteres Wissen umgeschaffen werden. — Das Herz muß eben fester werden in allen Dingen." Wenn er hier von Wissen spricht, so ist damit wohl kaum irgendwelche gnostische Erkenntnis gemeint, als vielmehr eine feste abgeklärte Überzeugung, die für den, der sie besitzt, den Charakter des sicheren Wissens trägt.

Eine andere Stelle desselben Briefes ist nicht weniger kennzeichnend dafür, wie bei Glogau die Religion das Persönliche durchdringt. „Das ist die schwere Kunst des nach Erkenntnis ringenden Menschen, alle Fragen fest im Auge zu behalten, auf ihre Lösung aber einstweilen zu verzichten. Dies „einstweilen" bedeutet oft Jahrzehnte, oft das ganze Leben; immer mit ihnen beschäftigt, nie vorschnell zu entscheiden; zu handeln, wie es der reine Drang der Stunde eingab und sich dabei durch seine „Grundsätze" nicht binden zu lassen, das ist einem ehrlichen und starken Menschen schwer. — Dies sage ich Dir für Dein religiöses Leben. Ich könnte Dir mehr bieten, doch muß man erst das eine verdauen. Nur noch dies, daß die meisten Grundsätze doch ebenfalls werdende sein sollten; sie sind ja nicht unmittelbar angeboren, und ein 15jähriger Knabe hat doch nicht etwa schon das Auge des Mannes. — Drängt's Dich zum Beten, so bete, es wird wohl seine vernünftige Bedeutung im Weltzusammenhange haben. Freilich macht der liebe Gott Deines Gebetes wegen keine Geschichten, die er sonst nicht gemacht hätte; aber Du schaffst Dich um, dadurch, daß Du das innerste Sein der Seele erklingen läßt, Du wirst eine anders wirkende Kraft, bist für andre Eindrücke, als vor dem Gebet empfänglich, triffst

daher von anderen Anknüpfungs- und Gesichtspunkten aus Deine Entscheidungen, so daß vollkommen folgerecht ganz andere Resultate herauskommen. Was wäre ich in den letzten Monaten gewesen ohne Gebet!“ [8])

In diesen Zeilen sind hauptsächlich zwei Punkte von Interesse. Einmal sehen wir die Auffassung klar ausgesprochen, daß die Religion als ringende Lebenserkenntnis, die sich mit ausgeprägtester Demut entwickeln soll, das ganze Leben durchleuchten muß. Diese Energie bis ins kleinste hat Glogau später durch seinen Anschluß an Platos Ideenlehre insofern umgebogen, als er solche zielstrebige Lebensdurchleuchtung mit Hilfe der gottgegebenen Ideen von Gott selber gewirkt werden läßt, wodurch die selbstständige Kraft des Menschen aufgehoben und zu einer indirekten, gottgewirkten wird. Obwohl auch jetzt schon fromm, was darin zum Ausdruck kommt, daß er das Gebet als religiöses Kräftigungsmittel anerkennt, ohne an eine direkte Gebetserhörung zu glauben, scheut er offenbar diese Konsequenz. Und dann der zweite Punkt, das Gebet als Läuterungsmittel, als ethische Kraftwirkung. Man möchte glauben, daß er ein direktes Gotteserlebnis noch nicht erfahren hat. Auch später ist davon eigentlich nicht die Rede. Man darf sagen, seine Religion beruht in frommer Lebenserkenntnis, die sich als solche freilich weit genug hervorwagt. Später wird, durch die geschichtliche Kunde veranlaßt, das Gotteserlebnis zwar anerkannt, aber ohne irgendwelche persönliche Beziehung nur bei den geschichtlichen Trägern der Religion geschaut und gewertet. Für Glogau blieb, so sehr er die Religion als Hauptmacht des Lebens pries, doch eine gewisse erkenntnismäßige Fassung aus Leben und Geschichte vorherrschend, soweit er nicht rein beschreibend religiöse Autoritäten wie die großen prophetischen Geister als weit überragende Größen anerkannte. Wo er sich persönlich äußert, werden seine Auslassungen allemal von einer demutsvollen Vorsicht durchzogen. Das Dasein Gottes steht ihm allerdings ohne weiteres fest, doch bildet Gott noch nicht in ganzer Stärke den Mittelpunkt der Religion für den Menschen. Der Theismus hat noch einen deistischen Einschlag, das menschliche Innere hat noch zu große Wirkung. Er leitet die Religion noch sehr eifrig aus dem Erkenntnisvermögen des Menschen gegenüber dem Leben mit seinen Seelentiefe bildenden Eindrücken her, die den Sinn des Lebens aufzuschließen erlebt werden.

Sehr deutlich gibt dem folgende Briefstelle lebendig empfundenen Ausdruck [9]). „Was sieht also der Mensch beim Rückblick auf einen durchlaufenen Lebensabschnitt als das Wertvolle an? Das um wieviel sein Ich an reiner Güte, an Weisheit und Festigkeit zugenommen hat. — So urteilen wir ganz ohne Verstandesgrübeln (Reflexion), rein aus dem Wesen unsrer Ichheit heraus. An die große Not, durch die wir zu dieser höheren Stufe kamen, oder an die erlebte Lust denken wir in solchen Augenblicken garnicht, deren Register rechnen nur sehr ärmliche Kreaturen sich fortwährend vor, um sich glauben zu machen, sie seien doch recht

[8]) Siehe hierzu Glogaus „Leben“, Seite 11 u. 12.
[9]) Glogaus „Leben“. Seite 14.

beneidenswert. Das alles verschwindet dem tieferen Menschen in solcher Stunde, es ist ja nur das Mittel gewesen zum Zwecke! Und der Zweck selbst? Es ist eben dies innerliche Wachsen, das uns ganz unabhängig von unserm Willen durch die innere Natur der Seele zur Aufgabe gegeben ist. Der Sinn des Daseins ist, daß möglichst viele Seelen auf Gottes Ackerfeld zu möglichst hoher Reife gelangen! Das wäre aber selbstverständlich wertlos, kindische Spielerei des Weltenbildners, wenn die gereiften nun ins Nichts zurückgingen. Dann hätte er die unaussprechliche Qual der Weltgeschichte sich und uns sparen können. — Die Notwendigkeit des Unsterblichkeitsglaubens wirst Du, liebes Mariechen, wenn Du Dich des Gesagten recht bemächtigen willst, von dieser Seite her Dir zur unerschütterlichen Gewißheit bringen."

Glogaus spekulative Richtung, die später seinen philosophischen Idealismus bis mitten in die Religion führt, trägt hier ihre ersten urwüchsigen Knospen. Der Drang, die Welt in ihrer Fülle zu begreifen, sucht allenthalben Lösungen des großen Daseinsrätsels. Das bedingt einen starken Gegensatz gegen die Dogmenreligion, von der Glogau kein Freund ist, obgleich er später mehr aus ihr entnahm, als er die positiv geschichtliche Religion zu verarbeiten sich psychologisch abmühte. Doch immer eigenartig gestaltet sich seine Einrede. Wie es seine Seele empfindet, ohne Arg und Härte, so wird es in Worte gefaßt. „Kommen wir noch einmal aufs Gebet und zwar heut' von einer andern Seite. — Alles Mystische ist Geschöpf unserer Phantasie, existiert nicht im Reiche des Geschehens, so etwa kann man den Gegensatz gegen die Dogmen-Religion am schärfsten fassen. — Was ist damit geleugnet? Nichts, als daß es kein Reich des Göttlichen gäbe, welches hie und da mit eigenen, sonst nicht wirkenden und überhaupt sonst gar nicht vorhandenen Gesetzen in den Weltlauf eingreift oder die Gesetze dieses aufhebt, hemmt, umkehrt und dergl. Also: Was auch geschieht, behaupten wir, geschieht nach immer vorhandenen Gesetzen, die dann jedesmal wirken, wenn die erforderlichen Bedingungen sich zusammenfinden. Sind damit diese Gesetze selbst verkleinert? Nun, der Philosoph weiß, daß jede, die geringste Wirkung unerklärlich, wenn Du willst, ein Wunder ist. Ein ganz grobes, rein populäres Beispiel: „Wenn Wasser erkältet wird, dann kristallisiert es zu Eis." Ja, aber was geschieht, wie kristallisieren gemacht wird, das ist unwißbar. — Also diese, „wann — dann" d. h. Gesetze hat die Wissenschaft aufzusuchen. Kennt sie schon alle? Ach, was hätten dann die Leute in den vielen hunderttausend Jahren nach uns zu tun?! — Nun zum Gebet. Wie die Wirksamkeiten hier ineinandergreifen, wer wollte darauf eine Antwort wagen?! Ach, was bliebe denn den Millionen von Jahren nach uns der Menschheit zu ergründen, da doch das Erkennen, die stetige Entwicklung der Wissenschaft, die Seele unsres geschichtlichen Lebens ist, und wir kaum aus den Windeln heraus sind. Das jedoch ist unumstößlich wahr, daß die Erkenntnis wachsen wird, solange die Menschheit dauert, und daß sich ihr nichts entzieht, nicht das Heiligste! Aber wird deswegen

nach Millionen Jahren der Weltbau ganz begriffen sein? Lerne hier einen Blick tun in die Abgründe der Gottheit, siehe, was Demut heißt? Ein ewiges Sichannähern, ohne je zu erreichen, ist eben des Menschen Los!"[10]) Sieht man genauer zu, was im tiefsten Grunde Glogau gegen die dogmatische Religion einnimmt, so ist es sein hochgradiger Individualismus, der ihn gerade befähigte, vieles anders und tiefer aufzufassen. Eine Stelle von völliger Deutlichkeit findet sich in einer Aussprache über den Jammer und das Weh des Lebens. „. . . . . aber immer wieder beschleicht mich in dieser Zeit das tiefe Weh des Lebens. Der Menschheit ganzer Jammer faßt mich an! Ja, Kind, es ist entsetzlich, wohin, wie Du sagst, „eine ursprüngliche gute Seele" (wie ich sagen würde, „jeder Mensch", denn an sich sind wir alle ganz unterschiedslos „gute Seelen") geführt werden kann, wenn sie in gefährliche Umgebung gerät. Danke Deinem Geschick, daß es vor dem Strudel Dich bewahrte. Aber – wache, mein Kind, wache! Daß es mit Deinem religiösem Leben noch nicht weit her ist, verstehe ich ganz; wie ich Religion auffasse, kann sie in vertiefter Weise nur durch ein ernst ringendes Leben allmählich erwachsen, und nur zu einem solchen Dich anzustacheln, fühle ich mich für jetzt verpflichtet. „Wenn der Begeisterung Schauer uns rüttelt", ist ein sehr jugendlicher, allgemeiner Erguß, aber das spricht er wahr aus, daß der eigne Busen aufschauern muß vor der unnahbaren Tiefe all' dessen, in das er betrachtend zu versenken sich vermocht. Dann wird das Zusammenwirken all' des ungezählten Lebens der Weltglieder uns andere Maßstäbe für ihren Urgrund und Zweck an die Hand geben, als sie der kahle Scheitel und die härene Kutte besitzt."[11]) Trotz dieses Gegensatzes gegen die kirchliche Dogmenreligion ist er aber kein Gegner des Kirchlichen. Dazu war er zu praktisch veranlagt, zu ästhetisch und sittlich. Er verstand es sehr gut die Grenzen auseinanderzuhalten. Alle Religion hat noch immer, sobald sie den gemeinschaftlichen Charakter in sich aufnahm, zu rituellen Mitteln gegriffen, durch die sie die Glieder ihrer Gemeinschaft miteinander enger verband. Diese Tatsache ist ihm zur Genüge bekannt und es ist interessant, wie er sich zu ihr stellt. Mitten aus dem Kriege gegen Frankreich sendet der philosophische Soldat der Braut seine Gedanken darüber.[12]) „Kommen wir jetzt zurück, wovon wir ausgingen: auf die christlichen Feste. Wem die Lebens- und Leidensgeschichte des Heilandes den ganzen Inhalt seines Seins, seiner Seligkeit ausmacht, der wird die entscheidenden Epochen jener Geschichte mit voller Inbrunst sein Lebelang feiern, um sich Christi Lehre und Wandel immer voller anzueignen. Für uns existiert unser Glaube, unser religiöser Wandel, losgelöst von allem Geschichtlichen und Ungeschichtlichen. Verschwinden aber deswegen jene Feste ganz? Das Christentum hat sie an die alten Tage der alten vorchristlichen Feste gebunden. Frühlingsauferstehen aus den Banden des Wintertodes; an die kürzesten Tage, wo der eisige Tod,

[10]) Glogaus „Leben". Seite 14—15.
[11]) Glogaus „Leben". Seite 19.
[12]) ebenda. Seite 41.

der Winter, dem neugeborenen, leise heranwachsenden Leben, den wieder länger werdenden Tagen, zu weichen beginnt usw., und das Christentum hat recht daran getan. So werden auch wir, wenn wir, die Reformation fortsetzend, unsere Religion von einem weiteren Stück Menschensatzung und Aberglauben befreien, die alten Feste mit geläutertem Sinne erfüllen und beibehalten dürfen, sie, die seit manchem Jahrtausend eingewurzelt sind in die Menschenseele."

Solche Auffassung erinnert lebhaft an moderne Theologen in den Fußspuren Albrecht Ritschl's. Sie zeigt, wie wenig Radikalismus Glogau besaß, obgleich er oft an manchen Punkten ganz freimütig die moderne Zeitströmung zur seinigen machte. Freilich hat Glogau dem modernen Zeitgeist andrerseits oft nicht ohne starke Kritik gegenübergestanden. Zu fest hatte ihn der innere Ertrag geschichtlicher Studien an die Vergangenheit gefesselt. Am allerdeutlichsten zeigt sich das in seiner religiösen Stellung. Frei und doch fromm führte er gerade hier Schillers Mahnung durch: „Was Du ererbt von deinen Vätern hast, erwirb es, um es zu besitzen."

Eine besondere Beleuchtung verdient gerade in religiöser Beziehung Glogaus Abweichung von seinem hochgeachteten Lehrer Steinthal. In dieser grundlegenden Gegnerschaft traten seine religiösen Überzeugungen nicht nur mit aller wünschenswerten Deutlichkeit hervor, sondern sie wurde für ihn auch der Anlaß, der Religion eine verstärkte Aufmerksamkeit zu widmen. Hier wurde sein Innerstes in allen Fasern getroffen. Sein Herzblut schien ins Stocken zu geraten. So war ein offner, ehrlicher Widerspruch Herzens- und Gewissensache. Vergegenwärtigt man sich die tiefe Kluft zwischen den Anschauungen beider Männer, so nimmt uns Glogaus Herausrücken aus seiner bisherigen Reserve nicht Wunder. Er konnte hier nicht schweigen. Sein Heiligstes war in Gefahr, degradiert zu werden. Wenn Steinthal schreiben konnte: „alle Religion ist klein und für einen Geist, der auf der Höhe der heutigen geistigen Entwicklung steht, ungeeignet. Kritische Wissenschaft und reine Sittlichkeit bedürfen nicht der Phantastereien von Gott und Unsterblichkeit oder leiden nur unter solchen Hypothesen"[13]), so war das Glogaus Innerm schnurstracks zuwider und beleidigte die Religion im Tiefsten. Ein aufgeklärter Israelit mochte in bester Überzeugung so denken, nicht jedoch ein Christ, für den Glogau sich mit vollem Rechte hielt. Hier stand ja aller Inhalt jeglicher positiven Religion völlig auf dem Spiele. Es war also ein gewaltiges apologetisches Interesse, das nunmehr in dem sonst so stillen und bescheidenen Glogau erwachte, das auch die starke und reine Verehrung des sonst so hoch stehenden Lehrers nicht ersticken konnte. Es muß gewaltig in Glogau gebrandet und gewogt haben, daß er jetzt zum energischen Verfechter der christlichen Religion sich aufwarf. Freilich seine Absicht, öffentlich gegen Steinthals Aufsatz über Religionsphilosophie durch eine gleiche Arbeit Protest zu erheben, blieb unerfüllt, weil ersterer die Aufnahme in seiner

[13]) Glogaus „Leben". Seite 87.

„Zeitschrift über Völkerpsychologie" ablehnte[14]). Da die Gegnerschaft fortdauerte, hat es nicht viel zu bedeuten, wenn wir diese Arbeit nicht berücksichtigen. Schon einige Jahre später fand Glogau Gelegenheit, in brieflichen Äußerungen über Steinthalsche Schriften dem Lehrer gegenüber selber seine religiöse Position klar auszusprechen. Wir dürfen annehmen, daß diese Äußerungen die Sachlage eher noch tiefer wiedergeben. Die Besprechung von Steinthals Buch: „Allgemeine Ethik" gab den äußeren Anlaß. Glogau schreibt dazu: „Ihr Standpunkt, die bleibende Grundstimmung, aus der die besondere Begrenzung Ihrer ethischen Ansicht erwachsen ist, ist wohl aus der Resignation auf alles philos.-religiöse Erkennen entsprungen und aus der Überzeugung, daß auch unser Handeln und Fühlen nur durch Erkenntnis zu bestimmen sei. . . . . Und so geht es doch auch der Philosophie besser, als man nach S. 19 erwarten konnte. Sie erkennen, daß die Natur und der Geist beide Erscheinungen sind, obzwar in ihrer fundamentalen Bestimmung die Natur oder das Reich des Zufalls, wie ein Wesen sui juris behandelt wird. Dann heißt es S. 410 „der wahrhafte Schöpfer der gesamten Erscheinung des Dinges und des Geistes, des Inhalts und des Ortes, ist das Ding an sich oder das Absolute selbst. Darum ist die Erscheinung wahr und der Geist, der sie schafft, wahrhaft." Dabei muß ich durchaus und unverrückbar beharren. – Ich also leugne, daß „wir" die Ideen schaffen, daß der Wille „eine durchaus von Menschen hervorgebrachte Schöpfung" sei. (S. 84.) Wie sollte der Mensch sich – und d.h. seinen Willen – hervorgebracht haben, da er dann hätte da sein müssen, ehe er da war?"[15]) Diese Sätze beweisen, daß für Glogau, sein Denken in der Religion ausmünden zu lassen, Bedürfnis ist.

Er ist aber tolerant genug, den Standpunkt eines Steinthal als gleichberechtigt zu würdigen. Es ist äußerst interessant und lehrreich, wie Glogau diese Anerkennung begründet. Wir sehen hier ein gut Stück in sein weites Herz hinein, das von verletzender und absprechender Kritik recht weit entfernt war. „Ich verstehe ihren Standpunkt . . . . . .[17]) Ich fühle auch, daß damit, daß es vorwärts und rückwärts nichts gibt, woran man sich klammern kann, die spez.-ethische Ergriffenheit außerordentlich wachsen und demgemäß nach Inhalt und Umfang reichere und reifere Früchte bringen muß. Wer nichts andres braucht, wie sehr ist der auf sich selber zurückgewiesen. So stehe ich voller Hochachtung da vor solchem Ruhm in sich, alle gleichmacherische Ketzerriecherei liegt mir absolut fern. Persönlich und wissenschaftlich aber stehe ich anders. Die Impulse, die mich, der ich oft am Leben verzweifeln mochte, empor hoben, sind religiöser Natur. Das Bewußtsein: Du sollst, stammt mir aus dem letzten Urgrund der Dinge. Ebenso muß ich – meinetwegen spinozistisch – die Vernunft in meinem wissenschaftlichen Denken, mit dem Urgrund verknüpfen, hier „den Ort der Ideen" sehen, wie ich glaube, in allseitiger Ausfüh-

[14]) Wahrscheinlich bringt das 11. Jahrbüchlein der „Gustav Glogau-Gesellschaft" den Aufsatz Glogaus durch Abdruck an die Öffentlichkeit.
[15]) Glogaus „Leben". Seite 116–117.
[17]) ebenda, Seite 117/118.

rung Ihrer Forderung S. 412 Absatz 1. Die Wahrheit kann nur in dem wahrhaften Schöpfer der gesamten Erscheinung gegründet werden. Damit ist auch praktisch geleugnet, daß wir aus eigner Macht sehr weit in der Sittlichkeit kommen, dem religiösen Prozeß seine fundamentale Bedeutung gesichert. — Ist das aber nicht der Standpunkt, den Israel geschaffen hat, auf dem die Bedeutung auch des heutigen Judentums beruht? „Wenn ich Dich nur habe, frage ich nichts nach Himmel und Erde" — wer so betet, der weiß zugleich: Du sollst Dir kein Bild noch irgend ein Gleichnis machen. Die Gefahren religiöser Verirrung bestehen, aber ganz ebenso gibt es Gefahren wissenschaftlicher und anderer Verirrungen. Und wir werden sie durch Negation des Gegenstandes schwerlich beseitigen." Das sind vornehme und vorsichtige Worte, die Glogaus großem Geist alle Ehre machen. Wie weit ist doch die meiste Polemik von solcher Höhe innerer Größe entfernt! Man kann hier Glogau getrost zum Vorbild hinstellen.

Was Glogau im Tiefsten von Steinthal trennt, ist seine andere Einschätzung des Menschen. Er hat zum Menschen nicht das hohe Zutrauen, das Steinthal postuliert. Das spricht er wenige Tage später in einem Briefe also aus[18]) „ . . . . aber es will mir schon jetzt scheinen, Sie sehen die Kluft zwischen uns zu tief. Nicht den Dualismus in der Ethik kann ich antasten wollen, wohl aber was Sie Mensch nennen im idealen Sinne des Wortes. Die Pole des Gegensatzes, die im Menschen zusammentreffen und in ihm ringen, wären bei mir Weltliches (resp. was Sie Zufall nennen) und Göttliches. . . . . bei Ihnen Natur und Wesen des Menschen. Von letzterem behaupte ich, daß es weder durch sich, noch in sich sei. Und ist denn durch Ihre Metaphysik nicht wirklich ein dicker Strich gemacht durch Fichte, Schelling, Hegel wie durch den jüdisch-christlichen Monotheismus! Wie immer diese Wucherungen aller Art mögen gesündigt haben — den innersten Kern dieser Auffassung, die wohl so alt ist, wie die Kulturmenschheit, kann ich mir nicht abdisputieren lassen! Wie ich glaube: nach völkerpsychologischen Grundsätzen."

Ein Mann wie Steinthal freilich war durch solche Beweisführung nicht zu treffen. Kühl und erhaben, bestimmt und freimütig hat er auf solche Einwände nur die kurze Antwort: „Meine Metaphysik kennt kein Absolutes, weil ich kein Absolutes zu fassen vermag und kein Mensch es fassen kann. Aber dieses Nichtfassen läßt sich auch vertiefen und mir ist, als könnten Sie oder wer immer mit meiner Darlegung unzufrieden ist, nur die Unfähigkeit des Menschen noch tiefer begreifen." Aber Glogau war nicht der Mann, sich derart abspeisen zu lassen. Je kühler und kürzer Steinthal seine Erwiderungen gibt, je mehr gerät Glogau dabei in Wärme, ja in das Feuer heiliger Begeisterung, wie sie ein Inneres ganz notgedrungen hervorbringt, das ganz von seinen Ideen erfüllt ist. Ein Zeugnis von besonderer Wärme und Kraft ist das folgende:[19]) „Also vor 11 Jahren war der Drang zu spinozistischer Gemütsruhe und

[18]) Glogaus „Leben" Seite 121.
[19]) Glogaus „Leben" Seite 125/126.

damit gegebener Resignation völlig in Ihnen entwickelt, während mir die Weltaufgabe darüber hinauszugehen, zu fordern scheint und schien. Ich mache jetzt, wie damals, ehrfurchtsvoll davor halt, erkenne Ihren Standpunkt sogar gerne für den höheren[20]) an, wenn auch freilich nicht die Art, wie Sie ihn begründen und ausführen — aber ich selbst könnte dabei nicht leben, und wie ich glaube, auch nicht ein großer Teil der Menschheit, die zu kraftvollem Handeln nach außen bestimmt ist. Sie muß volle Rückendeckung haben, daß heißt die Gewißheit eines höchsten Gutes und einer höchsten Bestimmung, einer übersinnlichen Welt muß ihr gegeben sein, wenn sie ganzen Ernst machen soll mit dem Kampf mit dem natürlichen Menschen und mit der Entsagung der „natürlichen" Güter oder Lebenswerte.[21]) Dazu muß sie den „schlüpfrigen" — und d.h. doch nur: logisch nicht gangbaren Pfad der Religionsphilosophie betreten; aber auch Ihre Ideen schon sind, wie Sie anerkennen, der Logik nicht kommensurabel. — Ein Enthusiasmus, der alle Enttäuschungen erträgt und ihnen ruhig ins Auge sieht, ohne in der vielverzweigten schweren Lebensaufgabe irgendwo auf die Dauer zu ermatten, kann nach meinem Gefühl nicht den Zufall als Quelle alles ethischen Tuns ansehen; und das wäre Zufall, wenn das Wesen des Menschen grundlos und zufällig aus dem Nichts irgend welcher Weltperiode wäre hervorgegangen. Er kann auch nicht, wie ein einzelner Weiser allerdings kann, sich allen Fragen einfach verschließen. Das „Volk" — im besten Sinne dieses Wortes — kann und wird diese Kraft niemals üben! So wird man stets, wo nicht ein logisches Erkennen, so doch ein großes Vorbild, einen prophetischen Lehrer, der durch sein Sein und seine Lebensführung das übersinnliche Gut verbürgt, als Halt gebrauchen. Es gibt noch andere weit unmittelbarere Gewißheit als das Verstandesdenken ist. Die moderne Welt hat in der Person Christi diesen Halt, diesen Quell der Erneuerung gefunden — und die Juden haben Moses und die Propheten. Ich gebe aber auch nach meiner hier sehr bescheidenen Einsicht völlig zu, daß weder ich in der Lage bin, noch auch es an der Zeit wäre, zwischen Katholiken und Protestanten, und Protestanten und Protestanten, oder gar Juden und Christen zu scheiden. Ich empfinde vor einem Juden wie Mendelssohn, der mir gerade einfällt, eine ebenso tiefe Verehrung, wie vor einem Musterchristen. Ich bin aber dennoch weit entfernt mich mit Ihrer Aufstellung zu identifizieren „die Religion guter Menschen ist gut. Und es gibt gute Menschen." Ich kann eben nie und nirgends von dem genetischen Gesichtspunkte absehen, und wende auf alle Menschen ein paulinisches Wort an: Die Religion (resp. das Evangelium) „sei eine Kraft Gottes selig zu machen alle die daran glauben." Nach meiner tiefsten Überzeugung bedarf auch der von Natur glücklich organisierte Mensch eines tiefgreifenden und ununterbrochenen Zusammenlebens mit dem religiösen Gedankenkreise, um gut zu werden und zu bleiben und kann der Sünder zum Erwachen nur kommen durch Innewerden der heiligen

[20]) darin dürften Glogau nicht viele beistimmen.

[21]) Die allgemeine Erfahrung gibt hier Glogau völlig Recht. Für Idealmenschen nach Steinthal bedürfte es einer andern Menschheit.

Macht, die in ihm selbst und in der Welt trotz alledem wirkt und waltet. Das beweist mir Plato und die ungeheure, garnicht zu ermessende Bedeutung des Platonismus im Altertum, gerade so wie das Volk Israel und der Schößling seines Glaubenslebens, der sich zum Christentum entfaltet hat. Daß dies Bildungen sind, die zwar immer und immer der Erneuerung bedürfen, aber zu keiner Zeit zu Irrtum und Unwahrheit herabsinken und entbehrlich werden, steht mir durch das, was ich in der Völkerpsychologie, was ich als Wesen der Kritik von Ihnen gelernt habe, im Zusammenhange mit dem eigenen inneren Erleben völlig fest. — Hier glaube ich, liegt unsere Differenz; ich fordere eine Ethik aus und in dem Sinne der vielen Menschen, der Menschheit — Sie aber, scheint mir, geben eine Denkerethik, der ich zwar ausdrücklich zugestanden habe, daß sie „den Kern des deutschen Idealismus" (S. 84 der Anzeige) gegen den Empirismus behauptet, oder wie Sie es ausdrücken, Kant, Spinoza, Hegel, Humboldt in sich aufhebt, die aber von allen Seiten absieht, die einmal im Menschen sind und nicht grundlos sind, sondern ebenfalls Wahrheitsmomente in sich tragen. Dann aber stellen Sie den Menschen höher, als ich. Sie haben mehr Zutrauen zu seiner spontanen sittlichen Kraft und zu seinem spontanen sittlichen Wollen. Während Ihnen also die Zucht des Staates für bloß „historisch", aber nicht für „ewig" gilt, ist mir der Mensch ein Doppelwesen, dessen Geschichte für ewig in auf und absteigenden Wellenlinien sich bewegt, so daß eine Gesittung, die für ewig erworben und geborgen schien, immer wieder durch neu hervorbrechende dämonische Kräfte bedroht und in Frage gestellt werden kann, so daß längst für überwunden gehaltene Erziehungsmittel immer wieder straffer angezogen werden und mutatis mutandis zu ernsthafter Wirklichkeit auferweckt werden müssen. . . . . Ich brauche den deckenden Schild der Methaphysik und Religion, brauche auch volle Hingabe an eine starke Staatsmacht — Sie nicht."

Dieses Selbstbekenntnis, offen und rein, dabei schlicht und ohne alle gelehrte Auslegungskunst, enthält eine wahrhafte Fülle von tiefen Gedanken und ist von ganz allgemeiner Bedeutung. Denn Glogau gibt hier mit klaren Worten dem tiefgefühlten Ausdruck, was mit ihm weite Kreise der gebildeten christlichen Welt im Innersten bewegt. Eine Kenntnis der Innenwelt der Masse der Menschen kommt hier zutage, die Glogau geradezu etwas Klassisches gibt, da er in beredte Worte zu kleiden vermochte, was ganz allgemeine Gemütslage ist. Dagegen kann ein Mann wie Steinthal, so scharf und unabhängig sein Denken auch dasteht, der von sich stolz zu sagen wagt: „Ein Ethiker, wie ich, darf sich durch die Menschen, wie sie sind, nicht irre machen lassen", kein allgemeines Volksempfinden verkörpern. Dazu steht er zu einsam und erhaben da, dazu ist er zu sehr reiner Wissenschaftler und zu wenig Gefühlsmensch, der mit andern fühlt, denkt, nacherlebt, was ihr Innerstes in Bewegung bringt und befriedigt. — Es ist merkwürdig, wie mehr und mehr mit den reiferen Jahren für Glogau Religion und Wissenschaft ineinander übergehen, wie die eine die andere in sich aufnimmt. „Was Gott tut, das ist wohlgetan" — mir scheint, diese Aus-

sage ist für den, der sich wie die Propheten mit Sinn und Gemüt und allen Kräften der Seele in die Anschauung der ewigen Wahrheit erhoben hat, genau so sicher, wie das Kausalgesetz, und genau aus denselben Gründen. Wieviel wissen wir denn von der empirischen Qualität auch in Rücksicht der nächsten Verhältnisse z.B. unseres körperlichen Lebens? Aber daß überall Kausalität herrscht, ganz abgesehen davon, ob und wie weit diese sich uns enthülle, — das steht bombenfest. Weshalb? Weil wir selber Sein sind, die Gesetze des Seins an uns, wie der Ausdruck lautet, a priori walten. Was aber, mit Spinoza zu sprechen, der imaginatio abgeht, die Erfassung oder Selbsterfassung des ewigen Sinnes des Seins, das wir selbst sind — das erfährt der intellectus zunächst als blitzartiges Innewerden: das Dasein eines ewigen Guten, in dessen Sein und Dienst wir mitwirkend beschlossen sind. Die entgegenstehenden Instanzen mögen sich hier häufen, wie sie wollen, die Überzeugung bleibt, ganz wie beim Kausalgesetz, selber unangefochten. Gegen Immanuel Loew's Beispiele handelt es sich also zuerst um eine Interpretation des Satzes „Was Gott tut" — wo beginnt dies? Wie ist Gottes Tun von dem willkürlichen Treiben verschieden? „Das ist wohlgetan" — was heißt „wohl"? Wie unterscheidet es sich vom sinnlich Anmutenden? Ohne eine transszendente Weltansicht ist die a priori feststehende Gewißheit des Geistes nicht auszulegen, nicht zu verdeutlichen. „Gott tut" (in Dir), wann und wie weit Du seine leise Stimme, die stets vernehmlich ist, hörst und ihr gegenüber den lauten Forderungen des Eigen-sinnes Folge leistest. „Wohl" aber ist, was die Läuterung fördert, der ewigen Bestimmung zur Seligkeit dient — so das Ertragen und der Anblick des Welt-Leides."[22])

Sehr schön auch und sinnig weiß Glogau des Menschen ewige Bestimmung auszulegen. „Wer hienieden nichts mehr für sich will und erwartet, und dennoch, statt heroischer Resignation, umleuchtet von dem Schimmer eines heiligen Glückes waltet und wirkt: der hat es gelernt, daß der Sinn unseres irdischen Daseins ein Reifen und Werden ist, nicht οὐσία, sondern γένεσις. Und in dieser Richtung gewinnt auch das vierte Wort Deines Rabbi „Vater, schlag zu!" das Du ablehnen möchtest, den vollen Sinn. Es ist freilich die letzte und höchste Stufe, die an der Grenze der Wahrheit liegt."[23]) Mit frohem Mut und idealer Kraft ohne irgend welchen pessimistischen Gedanken sieht Glogau die Religion in der Zukunft sich gestalten. Recht wohltuend unterscheidet er sich hier von allen kleinlichen Schwarzsehern. „Anders aber denke ich über den Satz: „daß die Religion der Humanität entspreche, ist Sache der Religiösen", sofern er allgemein gelten will — ich glaube an gewaltige Umwälzungen und Erschütterungen im religiösen Gebiete, welche die bestehenden Formen (natura naturata) und das schöpferische Gemütsbedürfnis (natura naturans) nicht für immer erst durch einen subjektiven, persönlichen Ausgleich des Einzelnen ihre Kongruenz und Deckung werden suchen lassen. Doch solche Zukunftsmusik ist nicht dieses Ortes; denn

[22]) Glogaus „Leben" Seite 136.
[23]) ebenda 138.

Dir ist ja ganz nach Analogie der Lessing'schen Ringe, alle Religion ein unveränderlich Gegebenes.[24]) Ich aber glaube, daß in naher Zukunft, in 50 Jahren vielleicht, die Nathan usw. eine umschmelzende Macht auf ihr Volkssystem gewinnen werden, der Guß aufs neue sich vollziehen wird. Dafür sehe ich auf dem Gebiete der christlichen Theologie mächtige Vorbereitungen sich vollziehen, noch größere in den Gemütern der Menschen."[25]) Aus solchen Worten redet ein starker Geist und eine voll und ganz in der Neuzeit wurzelnde Persönlichkeit, die auf Grund ihrer tiefen Einsicht in das Werden und Wachsen der modernen Zeit ein vollgültiges Recht hat, solche Hoffnungen zu hegen. Die Kämpfer für eine Weiterbildung der Religion durch die moderne Geisteskultur können sich bei Glogau Mut und Stärkung holen.

Fragt man, tiefer bohrend, *woher Glogau diese Zuversicht stammt*, so ist der Grund seine *ungemein hohe Wertung der Religion*, der er ohne Bedenken den erhöhten Platz über der Wissenschaft einräumt. „Ich hatte nach Deinen Vorlesungen über Religionsphilosophie gefragt, und Du gabst als ihren Inhalt an: alle Religion ist klein für den, der Kritik und Wissenschaft besitzt. Ich aber meine: Alle Wissenschaft ist klein für den, der Religion besitzt. Wissenschaftliche Tätigkeit ist Werkzeug, ein Mikroskop, oder Makroskop, das sich auf das Seiende richtet, nichts anderes. Da kommt es denn ganz auf das Auge an, das man gebraucht, und die Richtung, die man dem Werkzeug gibt — daher die Resultate der Wissenschaft sehr verschieden ausfallen und immer wechseln. Das ewige Auge aber liegt in dem Grunde der Seele uns allen angeboren, meist vom Schlamm überdeckt und verschüttet. In dem religiösen Seher allein hat es die volle Energie gewonnen. Mag also der Stoff, in welchem er seine Schau verkörpert, einfältig und unvollkommen sein: er schafft das Seiende im Bilde, nach Steinthal ein Bild der Wahrheit, das gute Taten erzeuget!"[26])

Der zweite Grund für diese Zuversicht liegt in der *ungemein weitherzigen Milde und Humanität*, mit der er die Neuzeit in ihrem tiefsten Wollen beobachtet, die ihn auch ihre großen Vorzüge nicht verkennen lassen. Bei aller Entschiedenheit der persönlichen Überzeugung legt er eine Duldsamkeit und Einsicht in die Schwierigkeiten der religiösen Lage an den Tag, die, wahrhaft großzügig, erhaben über alle Kleinlichkeit und Engherzigkeit, ihn als großen Menschen zeigen. Auch das mögen noch einige markante Beispiele belegen. „Ein Atheismus, der den „Satz vom Dasein der Gottheit" als das anerkennt, „ohne dessen Anerkennung alle Wahrheit schwinden müßte", kann freilich „niemals so verkannt werden, daß er mit der rohen Leugnung oder blasierten Verleugnung der Ideale zusammengestellt würde." Es wäre lediglich Verzicht auf eine Fassung der Gottheit in menschlichen Erkenntnisformen, entsprungen aus ihrer tiefsten Fassung, der lebendigen Erkenntnis nämlich: denn er allein ist hoch erhaben. Das aber wäre die Religion an sich: aus Religion mag ich keine

[24]) Diesen Einwand hat Steinthal in einem späteren Briefe allerdings widerlegt. Seite 144.
[25]) Glogaus „Leben", Seite 143.
[26]) Glogaus „Leben", Seite 147.

gestaltete, das Unendliche verendlichende besondere Religion."[27]) In solchen Worten kommt Glogau doch wieder dem Standort eines Steinthal sehr nahe, der hier vielleicht sehr fein gezeichnet ist. Die Erinnerung an Schillers tiefsinnige Worte: „Welche Religion ich bekenne? keine von allen, die du mir nennst. — Und warum keine? Aus Religion" liegt nahe. Man soll aber nicht übersehen, daß das sehr schöne Worte eines reinen geistigen Idealismus sind, in der Theorie erhaben, aber in der Wirklichkeit unerreichbar, da Gedanke und Tat sich hier nicht decken. Diese Erfahrung ist auch Glogau nicht verborgen geblieben. Sie künden seine Worte: „Die sehr menschlichen Erkenntnisformen, in denen die „Wissenschaft" lebt, sind kein Surrogat für die ebenfalls in menschlichen Erkenntnisformen verendlichte Religion. Wahrheit „an sich" ist ebenso wie Religion „an sich" unmöglich — aber deswegen doch wohl nicht zu verschmähen? Plato faßte sie in mythische Formen — in reiner Gestalt aber würde sie mit der reinen Religion zusammenfallen, die wir beide nicht erreichen können."[28]) Bescheiden zieht er die Grenzen zwischen Ideal und Wirklichkeit, Gedanke und Leben. Andrerseits ist er aber auch wieder ganz offen, das, was ihm die Religion bedeutet, ohne Einschränkung auszusprechen. „Mir ist die Religion garnicht etwas wesentlich Historisches, sondern etwas Gegenwärtiges und Nahes, ohne daß ich nicht leben und atmen kann — auch ihre äußeren Formen sehe ich in einer Häutung und Entwicklung, die Gutes verspricht, ohne freilich Absolutes zu erreichen zu hoffen, das eben hienieden dem Menschen versagt ist. Nicht als bloßer Forscher, als Mensch muß ich sein und leben, und die sind nicht zwei, sondern Eins, obzwar sie sich in verschiedener Richtung mit Notwendigkeit betätigen. „Das Glauben vom Denken unbezähmt wird gar oft zum Wahn": — ganz sicher! Vide F. H. Jakobi! Wir gehen aber immer auf Krücken, und ich halte nicht für richtig, uns dieselben zu nehmen."[29]) Man muß die schwache religiöse Position der meisten Menschen in rechte Erwägung ziehen, um mit allem Nachdruck zu erkennen, wie sehr sie der Krücken, die sie in ihrer Unsicherheit oder gar Haltlosigkeit stützen müssen, bedürfen. Es sind nur ganz wenige, die hier auf eigenen Füßen in starker Selbständigkeit stehen und nicht fallen. „Denn die Religion, die ich dem Menschen für unentbehrlich und keineswegs mit der „Wissenschaft" schon gegeben halte, bezieht sich weder auf Caprivi noch die Ultramontanen, die mich beide gleichgültig lassen. Sie schließt vielmehr ein lebendiges Innesein des Unendlichen und seiner ewigen Forderungen ein, welche nach meiner Erfahrung den Menschen tatsächlich durchgängig fehlt."[30])

Diese Auslese aus seinen Briefen mag genügen, Glogaus persönliche Religionsauffassung zu verdeutlichen. Unverkennbar ist Glogaus Verwandschaft in Empfindung und Glaube mit Adolf Harnack. Wer wenig-

[27]) ebenda Seite 153/154.
[28]) Glogaus „Leben" Seite 154.
[29]) ebenda, Seite 155.
[30]) Glogaus „Leben" Seite 157. Diese Worte haben im Brief noch weiteren Bezug auf Glogaus Schrift: „Graf Leo Tolstoj, ein russischer Reformator" (Kiel, Lipsius, 1893) als Beitrag zur Religionsphilosophie . .

stens dessen „Wesen des Christentums" mit tieferem Verständnis gelesen hat, wird gerade da, wo Harnack am persönlichsten geworden ist, die Ähnlichkeit mit Glogau leicht erkennen. Beiden wohnt ein starker Zug zu allgemeiner Religion inne, die für sie in einem geläutertem, vergeistigtem, verinnerlichtem, das Wesentliche betonendem Christentum besteht. Beiden ist ein stärkerer Gefühlsfaktor eigen, der die Religion als innere Lebensmacht weit über die bloß erkennende, vielfach tastende Wissenschaft stellt. Beide bekennen sich zu einem feurigen Enthusiasmus, der den Kern des historischen Christentums als sieghafte Kraft der Religion, aller verhüllenden Schalen frei, auch für alle Zukunft, als ewige Werte für das unruhige, Hilfe bedürftige Menschenherz glaubt und weiß. Beide Männer stützen sich so gegenseitig, ohne daneben besondere Eigenarten zu verleugnen. Noch ein andrer Punkt ist der betonenden Erwähnung wert. Es ist die Tatsache, daß in Glogau und Steinthal uns im Ringen der modernen Zeit nach einer vertieften und einheitlichen Weltanschauung zwei typische Vertreter neuzeitlichen Denkens entgegentreten, die mit vollstem Ernst und vollendeter Geisteskraft ihren Standpunkt entschlossen vertreten. Sie verkörpern beide, aufs Höchste leuchtende Persönlichkeiten, die beiden ausgebautesten Wege, auf denen der nach Selbständigkeit und Eigenleben ringende Geist der Neuzeit seine zielbewußte Entwicklung und Ausreifung sucht, der auf sich selbst vertrauende Mensch der Erkenntnis und des souveränen Wissens und der von der Welt letzlich unbefriedigte, sich selbst besiegende, nach Übermenschlichem verlangende Mensch der Religion. Indem beide Männer in Freiheit und Edelmut auf Grund ihrer unüberbrückbaren Verschiedenheit ihren Gegensatz durch klare Aussprache scharf und sicher markieren, stellen sie in höchster Zuspitzung den Geisteskampf dar, der um Erkenntnis und und Religion die moderne Menschheit mannigfaltig bewegt. Sie zeigen aber auch, wie trotz der weiten Kluft auf den Höhen eines durchgebildeten geistigen Menschentums eine gegenseitig anerkennende Vereinigung in allen rein menschlichen, diesseitigen Dingen möglich ist, wozu eine Geisteskultur es allererst bringen muß.

Ein Paradigma für animistische Religionen.[1])

Von **Hans Hielscher.**

Die Warneckschе Veröffentlichung ist die erste aus der langen Reihe von Religionsurkunden der Völker, die Julius Boehmer herauszugeben beabsichtigt. Es liegt mit ihr also eine Art von Probelieferung vor für ein Unternehmen, das weit und breit auf Freunde wird zählen dürfen. Jeder, der sich auf völkerpsychologischem Gebiete beschäftigt, ebenso der Kulturhistoriker, vor allem der Religionsforscher weiß, wie sehr uns solche

[1]) Joh. Warneck: Die Religion der Batak, ein Paradigma für animistische Religionen des indischen Archipels, mit 4 Abbildungen, Leipzig, Dieterichsche Verlagsbuchhandlung, Theodor Weicher, 1909, S. 136. Preis, brosch. 4 Mk., geb. 5 Mk.

– im großen und ganzen nach einheitlichen Gesichtspunkten überarbeiteten Grundlagen – bei einer erheblichen Zahl von Völkern immer noch fehlen. Wem aber selbst fachwissenschaftliche Interessen an diesen Veröffentlichungen ferner liegen, kann hier den Spuren des menschlichen Denkens über die höchsten und heiligsten Fragestellungen nachgehen und so sein Innenleben in hervorragendem Maße fördern. – Auf das im vorliegenden Buche angeschlagene religionsphilosophische Grundthema weist der Untertitel klar hin. Er lautet, „ein Paradigma für animistische Religionen des indischen Archipels," und was damit versprochen, hält die Ausführung.

Die Batak wohnen auf Sumatra. Sie stehen unter holländischer Herrschaft. Daß sie noch immer ihre „volkliche Eigenart", wie der Verfasser sagt, bewahrt haben, trifft völlig uneingeschränkt doch nicht mehr zu. Der Islam hat kräftig um Anhänger geworben; zahlreiche Mischehen mit eingewanderten Mohamedanern, die es besonders auf Häuptlingstöchter abgesehen, sind bereits geschlossen worden, und unter der Vorspiegelung, die holländische Regierung wünsche den Übertritt der Batak zur Religion des Propheten, hat Unfug genug stattgefunden, so daß sich die Regierung bereits dagegen einzuschreiten genötigt sah. Schreibt der Verfasser, daß infolge ihrer jahrhundertlangen, ängstlich gehüteten Abgeschlossenheit die Batak wie wenige andere Völker des Archipels imstande sind, uns ein unübermaltes Bild, „von einer rein animistischen Naturreligion" zu geben, so trifft dies gleichwohl bei einer vorsichtigen Wahl der als Paradigma gewählten Gegend noch zu. Da mag ihre Religion „fast ganz unbeeinflußt von mohammedanischen Ideen" sein. Damit sei der einzige Einwand gegen die ausgezeichnete, auf langjähriger Vorarbeit beruhende Darstellung gleich vorweggenommen!

In der Religion der Batak gehen dreierlei Vorstellungsgruppen und religiöse Motive neben einander her: Die Vorstellung von der Götterwelt, die von der Seele als einer alles belebenden Materie, die von den Geistern, Dämonen und Ahnen. Jede Gruppe mit einem ihr entsprechenden Kultus. – „Die Seele des lebenden Menschen steht im Mittelpunkte des Interesses"; umgeben ist sie von einem gefürchteten Heere von Geistern. Die Obergötter dagegen, fünf an der Zahl, kümmern sich kaum um die Menschen, wiewohl die Menschen als „Götter der Mittelwelt" gedacht werden, „als ein getreues Abbild der Götterwelt." Tempel sind weder für die Obergötter noch für die mit jenen in keinem Zusammenhange stehenden, für die Menschen aber bedeutungsvolleren Untergötter, personifizierte Naturkräfte, vorhanden. Der Ahnenverehrung allein sind Gebäude an öffentlichen Plätzen errichtet. Die Grenze zwischen Naturgottheiten und den Geistern großer Ahnen ist verwischt.

Werden bei Stammesfeiern auch die Namen der Götter angerufen, so geschieht dies doch nur von den Priestern; allgemeines Eigentum ist nur die Seelen- und Ahnenverehrung. Darin weiß jeder Batak Bescheid, „und jeder Hausvater ist den Geistern gegenüber Priester und Beschützer seiner Familie. Als Opfer an die Gottheit ist das weiße Pferd üblich (für die Geister nimmt man schwarze Opfertiere); meistens wird

es nicht geschlachtet, sondern geweiht. Es bleibt dann am Leben, gilt aber für heilig und unantastbar." Dies ist nach W. wahrscheinlich das einzige Opfer an Debata. Debata faßt als ein Allgemeinbegriff göttliches Wesen zusammen. –

Weit wichtiger als die Götterlehre ist dem Batak die Vorstellung von der Seele (Tondi). Es ist das ein Seelenstoff, der Menschen, Tieren und Pflanzen aus einem „in der Oberwelt gedachten Seelenvorrat" zufließt. Er bleibt ihnen, so lange sie leben, verläßt dann ihren Leib, um andere zu beseelen. Der Kluge sucht, „seinen Tondi zu bewahren, zu kräftigen, durch Zufuhr anderweitigen Seelenstoffs zu bereichern und ihn bei guter Laune zu erhalten . . . Der Tondi ist eine Art Mensch im Menschen", hat eigenen Willen, kann den Menschen vorübergehend z.B. im Traume verlassen oder etwa „magisch angezogen" werden von anderen Tondi. Kehrt er dann nicht bald wieder zurück, wird der Mensch krank. – Nicht Tondi, sondern Roha ist dagegen das Personenbewußtsein. „Der Roha denkt, fühlt, wünscht, will, fürchtet sich, hofft. Das körperliche und seelische Empfinden aber wird immer bedingt durch den Tondi. Der Mensch trägt die Folgen der Willkür des Tondi, „ohne doch irgendwelchen Einfluß auf ihn zu haben.

Der Tondi bewohnt alle Glieder des Körpers"; am meisten von ihm findet sich im Kopfe. – In beständiger Angst, daß sein Tondi ihn verlassen könne, ist es dem Batak viel wichtiger, „seinem Tondi mit Ehrfurcht und Opfergaben entgegenzukommen", als ferne Götter zu verehren.

Der Tondi wird von dem Batak präexistent gedacht. In der Oberwelt hat er sich sein Geschick selbst erwählt. Daraus zieht der Batak die Konsequenz, daß alle Willensfreiheit ausgeschaltet sei. „Auch Debata ist dem einmal erwählten Lose eines Menschen gegenüber ohnmächtig." Geschick ist das, was die Seele gefordert hat. „Geht es jemand gut, so hat er das seinem Tondi zu danken, der die angebotene Gabe annahm."

Die am meisten gefürchteten Tiere wie der Tiger, ebenso die nützlichsten Pflanzen z. B. der Reis besitzen Tondi. Auch im Hause, im Herde, für den Schmied im Eisen, für den Fischer im Boot ist er enthalten. – Die Eltern behandeln ihre Kinder sehr glimpflich, „damit der Tondi des Lieblings nicht beleidigt wird und davonläuft;" die Kinder wiederum „haben sich vor dem Tondi der Eltern zu hüten, denn er kann ihnen Segen, aber auch Schaden und Fluch bringen;" bei Eheleuten muß ein Tondi die Ergänzung des anderen bilden; der Hochstehende beschränkt seine Willkür aus Rücksicht auf den Tondi der Ahnen, der Wächter der Sitte.

So bilden das Wohl des Tondi und seine Forderungen das oberste Gesetz des Animisten. Dem Batak ist der eigene Tondi wie auch derjenige der umgebenden Menschen Kultusobjekt. – Auf einen flüchtigen Tondi wird förmlich Jagd gemacht. Der Begu, der ihn festhält, empfängt ein Bild als Ersatz. Dieses hat in der Nabelgegend ein Loch zur Aufnahme von Haaren u. a. des Kranken. „Der Kampf mit dem Tondi und um den Tondi ist das Zentrum der animistischen Ethik."

Was nach dem Tode eines Menschen d.h., sobald ihn der Tondi verlassen, noch fortbesteht, heißt Begu. Ihm gibt man Speisen und Geräte oder Geld mit, um ihn zu beruhigen. „Man verlegt ihm den Weg ins Dorf usw. Immer fühlen sich die Geister der Toten zu den Lebenden hingezogen; der Tote ist empört darüber, „daß er die Lichtwelt hat verlassen müssen." Er ist abhängig von dem Geschick seiner Nachkommen. Einzelne Hellseher wollen gelegentlich die Begu sehen, die im Totenreiche hausen. Dort wird gesorgt, gearbeitet, gefaulenzt, gespielt, Krieg geführt, geheiratet wie bei den lebenden Batak. Ohne diese Totengeister, vor denen nichts sicher ist, wäre die Welt vollkommen. Besonders zahlreich erscheinen sie zur Zeit der Abenddämmerung und bei zunehmendem Monde. — Noch vielerlei Ansichten und Bräuche werden in diesem Werke erwähnt und wohl geordnet behandelt; im Mittelpunkte steht die Tondi-Lehre. Gründlich hat der V. seinen fast vierzehnjährigen Aufenthalt unter den Batak in Sumatra ausgenutzt, religionsgeschichtliches und sprachliches Material nach Kräften zu sammeln. Tüchtige Eingeborene gingen ihm dabei zur Hand. Als Arbeiten, die so entstanden, werden von ihm genannt „das soziale Leben der Batak", „Sitte und Recht der Batak", authentisches Material mit urkundlichem Werte. Für die wissenschaftliche Verarbeitung desselben zu einem gut gegliederten System wollen wir dem Verfasser besonders danken.

Besprechungen.

E Cassirer. Das Erkenntnis-Problem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Bd. I. 1906. Bd. II. 1907. Bruno Cassirer, Berlin.

Was dem Laien das Verständnis des Kantschen Kritizismus erschwert, ist der Mangel an Einblicken in die Problemlagen, aus denen er erwachsen ist. C.s Geschichte des Erkenntnis-Problems von der Renaissance bis zu Kant charakterisiert sich als Versuch, die Keime der kritischen Philosophie in der Geschichte bloßzulegen, nicht in dem Sinne, als wäre es nur auf jene abgesehen, aber doch so, daß die kritizistische Fragestellung das Leitmotiv bleibt für Darstellung und Beurteilung. Dadurch tritt der Kantsche Standpunkt in das denkbar hellste und deutlichste Licht, zumal die Darstellung die geschichtlichen Entwicklungen oft in dramatischen Spannungen auf denselben hindrängen läßt. In der Tat dürfte eine solche Geschichtsbetrachtung für den Laien ein vorzügliches Mittel sein, den Kritizismus in seinen Grundtendenzen zu verstehen. Das Hauptinteresse für die Darstellung bildet die Zentralfrage der Erkenntnistheorie nach der Objektivität der Erkenntnis; im Zusammenhang mit derselben treten aber auch alle Einzelfragen in ihrer geschichtlichen Entwicklung hervor. Bedeutsam ist dabei das Blickfeld des Verfassers. Er stellt das Erkenntnis-Ideal einer Epoche mitten in ihre Kulturbewegung hinein, faßt dasselbe nicht bloß als Resultat einer Denkarbeit, sondern zugleich auch als Reflex der Zeitströmung. Ein ungeheurer Stoff ist zu diesem Zweck von dem Verfasser in überaus klarer Weise und in edler, schöner und präziser Diktion be-

wältigt worden. Der hohe wissenschaftliche Wert des Werkes, das reiche Anregung und vielfach neue Gesichtspunkte enthält, steht hier nicht zur Besprechung. Nur auf das Interesse der Religionsphilosophie sei verwiesen. Die Energie und eindringende Scharfsinnigkeit, mit welcher hier die Autonomie des erkennenden Bewußtseins in kritisch-idealistischer Ausprägung behauptet und gegen alle gegenteiligen Standpunkte klargelegt ist, kommt natürlich der religionsphilosophischen Betrachtung aufs Beste entgegen. Andrerseits ist der weniger orientierte Leser darauf aufmerksam zu machen, daß es sich in der vorliegenden Geschichtsbetrachtung bei aller Objektivität der Darstellung und der allseitigen Berücksichtigung des Materials doch um die Durchführung einer These handelt, welche mit der Abwehr einer unhaltbaren Metaphysik zugleich alle Möglichkeit der Metaphysik überhaupt abgeschnitten haben möchte. Bekanntlich aber ist dies die Frage, nicht nur ob Metaphysik überhaupt möglich, sondern ob sie nicht auch bei schroff kritizistischem Standpunkt notwendig. In diesem Punkte ist die Darstellung des Verf. nicht undogmatisch, insofern jegliches „Sein" und das Absolute als außerhalb der Erkenntnismöglichkeit und der strengen Wissenschaft liegend von vornherein abgewiesen oder als angeblich unhaltbar dargetan wird. Immerhin ist auch für das Verhältnis von Erkenntnistheorie und Metaphysik, speziell einer Metaphysik des Absoluten, von dem Verf. so viel Geschichtsmaterial beigebracht, daß es für den religionsphilosophischen Leser sehr interessant ist, zu sehen, wie vor Kant die Fragen gelöst wurden, die auch nach ihm der Erkenntnistheorie noch übrig bleiben und, allerdings von andern Ausgangspunkten aus und in andrer Form, doch wieder zu einem Absoluten hindrängen.

Heidelberg. Ott.

G. Traub. Ethik und Kapitalismus. Grundzüge einer Sozialethik. 2. Aufl. Heilbronn. Eugen Salzer. 1909.

Um es gleich zu sagen: ich wüßte für einen, der mit ethischem Interesse über die Lösung der sozialen Frage in ihrer Kompliziertheit nachdenkt und an ihr zu seinem Teil mitarbeiten möchte, kein Buch, aus dem er soviel lernen kann, durch das er so gründlich in die Probleme eingeführt wird und so reiche Anregung zu tieferem Eindringen empfängt, als diese verständlicherweise schon in 2. (verbesserter und vermehrter) Auflage vorliegende Schrift des bekannten Dortmunder Pfarrers. Sie hat im Gegensatz zu vielem Ähnlichen, das heute auf den Markt geworfen wird, unschätzbare Vorzüge. Gegenüber einem durch Sachkenntnis ungetrübten Optimismus zeigt sie, wie schwer es ist, Ethik und Volkswirtschaft zumal von echt protestantischem Standpunkt aus zu verbinden; dem Dilettantismus und der stürmisch fordernden „Gefühlsethik", die ungeachtet der praktischen Schwierigkeiten und der in den Dingen waltenden Gesetze fordert, urteilt und verurteilt, wird der Krieg erklärt. Traub hat ein Recht dazu; das verrät jeder der 27 Abschnitte des Buches; er hat sich redlich und mit bewundernswerter Energie um eine gründliche Kenntnis der technischen und volkswirtschaftlichen Fragen und Gesetze bemüht. „Mein einziges Bemühen war, gerecht zu bleiben", so schreibt er im Vorwort. Besonders die Abschnitte: der Kaufmann, der Konsument, der Rentner, der Bauer, der Unternehmer, der Handwerker, der Arbeiter bestätigen diese Bemerkung glänzend. Aber obwohl er die Schwierigkeit der Verbindung von Volkswirtschaft und Ethik klarlegt, in sehr heilsamer Weise betont, so zeigt er doch auch, daß beide nicht von einander getrennt

werden dürfen und können. „Ethik liegt nicht neben der Volkswirtschaft; sie bedeutet eine bestimmte Erfassung ihrer letzten Gründe und ihrer höchsten Ziele (S. 74)." Gerade weil die Schwierigkeit der hier vorliegenden Probleme so rücksichtlos dargestellt wird, wirkt der wohlbegründete Optimismus, mit dem das Buch schließt, erhebend und macht Mut und Vertrauen zur Mitarbeit in der Versittlichung unseres sozialen Lebens. — Gegenüber der 1. Auflage bedeutet das neue Kapitel über die Bevölkerungsfrage eine wertvolle Bereicherung; was neueste Forschungen sonst ergeben haben, ist gewissenhaft nachgetragen. — Es wird wenige sozial Gesinnte und Arbeitende geben, die nach der Lektüre dem Verfasser sich nicht zu herzlichem Dank verpflichtet fühlten.

Leipzig. Gottfr. Naumann.

Ed. Lehmann. Mystik im Heidentum und Christentum. Leipzig. Teubner. 1908. (Aus Natur und Geisteswelt, 217. Bändchen.)

Der bekannte dänische Religionshistoriker gibt uns hier auf knapp 200 Seiten einen geschichtlichen Überblick über die mancherlei Erscheinungsformen der Mystik. Es ist in der Hauptsache eine gedrängte Darbietung der ganzen Fülle des Stoffes, die es versteht, die einzelne besondere Erscheinung mit wenigen Strichen wirklich lebendig zu machen von der primitiven Mystik über ihre Erscheinungsformen auf chinesischem, indischem, persischem, griechischem Boden bis zu ihren mancherlei Wandelungen im Zusammenhange mit der christlichen Religion. Der diese bunte Bilderfolge an unserm Auge vorbeiziehen läßt, hat aber für seine Person das ganze Gebiet prinzipiell durchdacht. In einer kurzen Einleitung gibt L. dem Leser auf seine weite Wanderung prinzipielle Gesichtspunkte mit auf den Weg, und zwischen der Darstellung blickt an entscheidenden Stellen immer wieder einmal die prinzipielle Erwägung hindurch. Der Entwicklungsweg der Mystik ist nach des Verfassers Urteil folgender: „Verzückung sehen wir zu Begeisterung werden, den körperlichen Rausch dem geistigen weichen; Askese wird moralische Entsagung und edle Selbstbeherrschung, Selbstvergessenheit zu ruhiger Gedankenvertiefung, Schwindel zu Gedankenflug, seelischer Wirrwarr sammelt sich zu Stimmung und Poesie. Vor allem formt sich durch diese innere Beschäftigung mit dem eigenen Ich die Persönlichkeit aus und fordert ihr ewiges Recht eben als Frucht desjenigen Gedankenganges, der sie zu verneinen und aufzuheben strebte" (S. 7). „Das eben ist der Mystik Tat, daß sie das Kommen eines Tages ankündigt, und schlecht wird der Tag, dem nicht diese Dämmerung vorausging. Der Mystik Tragik ist — und es gehört alle menschliche Kraft dazu, sie abzuwehren — daß sie ebenso leicht ein Abenddunkel werden kann, das sich als undurchdringliches Zwielicht um die Seele legt" (S. 8) — Worte, die sich gesagt sein lassen kann, was sich grade in unserer Zeit wieder von Hinneigung zur Mystik regt.

Daß wir es mit einer Übersetzung zu tun haben, verrät sich nur gelegentlich. Bei der Gedrängtheit der Darbietung und der Überfülle des Stoffes vermißt man Literaturnachweise für eine eindringendere Beschäftigung mit dem Gegenstande. Vielleicht holt das eine Neuauflage nach. Th. Steinmann.

Druckfehler-Berichtigung.

Seite 5 Zeile 40 und Seite 12 Zeile 30 lies **Umwelt** statt **Unwelt**. Seite 13 Zeile 22 lies **vornehmlich** statt **vernehmlich**.

Gott und Natur.[1]

Von Rich. Ad. Hoffmann.

Man wird kaum behaupten dürfen, daß das Interesse an naturwissenschaftlichen Einzelfragen gegenwärtig im Schwinden begriffen sei. Kosmosgesellschaft einerseits und Keplerbund auf der anderen Seite suchen ja diesem Interesse immer neue Nahrung zuzuführen. Aber man will sich doch auch nicht erdrücken lassen von allen möglichen gelehrten Einzelheiten naturwissenschaftlicher Kenntnisse, sondern wendet seine Aufmerksamkeit von neuem auch den allgemeineren, wenngleich schwierigeren Fragen der Naturerklärung zu, wie etwa dem Entwickelungsgedanken. Und man scheut schließlich nicht davor zurück, noch einen Schritt weiter zu gehen und die Frage nach dem letzten Grunde alles Naturgeschehens wiederum zu durchdenken, eine Frage, die ja sehr unbequem ist, über die Trägheit des Denkens und mutlose Zweifelsucht so gern hinweggeht. Aber die Sehnsucht der Zeit, die große Mutter alles Forschens, drängt doch schließlich dahin, auch hier eine Antwort zu suchen. Sollen wir stehen bleiben bei der uns umgebenden sichtbaren Natur? Sollen wir sie als das letzte Ziel alles Nachdenkens hinstellen, sodaß es töricht wäre, darüber hinauszugehen, wie es töricht ist, in einer tauben Nuß etwa einen wertvollen Kern zu suchen? Sollen wir uns mit der Anschauung begnügen, daß die Natur in sich selber ruht, sich selber stets zerstört und sich selber neu schafft, im ewigen Wechsel des Entstehens und Vergehens? Oder haben wir Ursache dazu, hinter dasjenige gewissermaßen zurückzugehen, was sie uns darbietet, gleichwie wir Sehnsucht haben, bei einem glänzenden Schauspiele, das sich auf der Bühne uns auftut, hinter die Kulissen zu schauen und uns zu überzeugen, wer die prächtigen Dekorationen herrichtet, die unser Auge entzücken und unsere Phantasie anregen?

Ich habe den Ausdruck Natur gebraucht. Er ist uns geläufig wie eine abgegriffene Münze, wir wenden ihn oftmals gedankenlos an, und doch steckt schon ein Stück Philosophie in ihm, d.h. er ist kein reiner Erfahrungsbegriff mehr. Was wir um uns sehen, sind nur die einzelnen Stücke in der Natur: Steine, Pflanzen, Tiere, Menschen, menschliche Gebilde, Himmelskörper und was es mehr im Leben zu schauen gibt. Sprechen wir von der Natur, so ordnen wir alle diese Dinge bereits unter

[1] Der Abhandlung liegt ein Vortrag zugrunde, den der Verfasser in der Königsberger Ortsgruppe des Keplerbundes am 19. Oktober 1909 gehalten hat.

eine Einheit unter. Wir denken uns die verschiedenen Gegenstände in der Natur als zusammengehörig, als Teile eines großen Ganzen. Darin zeigt sich der monistische Trieb unseres Geistes. In diesem Sinne sind wir alle Monisten. Nur müssen wir uns darüber klar sein, daß wir damit schon einem bestimmten Vernunfttriebe folgen, wenn wir die Vielheit der sinnlichen Eindrücke, die wir empfangen, in dieser Weise zu einer Einheit zusammenordnen. Die unmittelbare Erfahrung zeigt uns nur, auf Grund der Vergleichung mittelst des Verstandes, eine gewisse Verwandtschaft zwischen allen Dingen, die uns umgeben — Erfüllen des Raumes — oder die gegenseitige Anziehung, welche die Körper aufeinander ausüben.

Wir sind also schon mitten in der Naturphilosophie, wenn wir von der Natur als einer umfassenden Einheit reden. Der menschliche Geist geht nun aber sehr leicht noch einen Schritt weiter. Ihm ist die Natur nicht bloß ein blasser Hilfsbegriff, dazu bestimmt, die auf ihn eindringende, verwirrende Fülle der Erscheinungen zu einer Einheit zusammenzuordnen, sondern er schreibt der Natur des öfteren besondere Eigenschaften zu, als ob sie ein lebendiges Wesen wäre, das eine bestimmte Tätigkeit entfaltet. Die Natur bringt immer neue Formen hervor, die Natur zerstört. Man spricht von der Mutter Natur, zu der die Menschen sich hinflüchten, wenn das Schicksal sie hart anpackt, oder wenn sie übersättigt sind von den Genüssen einer Überkultur, denen die menschliche Aufnahmefähigkeit nicht mehr gewachsen ist. Man spricht von der Güte der Natur, nicht selten auch von ihrer Grausamkeit, sofern in ihr ein Krieg aller gegen alle zu konstatieren ist.

Nun kann man ja sagen, das sind poetische Bilder, Personifikationen, wie sie selbst die Sprache des Abendländers liebt, die an sich viel weniger bilderreich ist als etwa die des Morgenländers. Gewiß; nur daß die Menschen solche Bilder doch nicht ganz gedankenlos zu brauchen pflegen. Es verkleidet sich darin doch ein Stück persönlicher Überzeugung, wie ja alle poetische Darstellung im letzten Grunde dem Ausdruck von Überzeugungen dienen will. Man schreibt bei dem Gebrauch solcher Bilder der Natur in Wirklichkeit Eigenschaften zu, die weit hinausgehen über das Maß sinnlicher Erfahrung, das uns zu Gebote steht. Man schreibt ihr in gewissem Sinne göttliche Eigenschaften zu. Und damit sind wir auf eine wichtige Frage gekommen, die Frage nach dem göttlichen Charakter der Natur. Ist man berechtigt, ihr einen derartigen Charakter zuzuerkennen, und in welchem Sinne ist das geschehen? Eine gewaltige Geistesrichtung hat das getan, und immer wieder finden sich Vertreter derselben. „Natur, du meine Göttin", so ruft jener Bastard in Shakespeares König Lear aus, und so dachten unzählige andere und denken noch heute. Man nennt diese Geistesrichtung bekanntlich den Pantheismus, wonach das Pan, das All, die Natur, das Universum oder wie man sich sonst ausdrücken mag, gleich

Gott ist. Auch große Philosophen wie Spinoza und Hegel hat man – wieweit mit Recht, will ich hier nicht untersuchen – als Vertreter des Pantheismus, als Pantheisten bezeichnet. Und manche, vielleicht die meisten der modernen Monisten werden sich dieser Kategorie einordnen. Denn sie betonen die Einheit alles Seienden. So kann ihnen der Gedanke nur sympathisch sein, daß Gott und Natur eins sind.

Man darf gegen diese Art der Gottesanschauung nicht dadurch polemisieren, daß man sie als religionslos bezeichnet. Man kann auch der Natur gegenüber religiöse Gefühle empfinden. Ich meine das jetzt nicht in dem Sinne, daß man durch die Natur zur Anbetung des Schöpfers geführt wird, wie etwa mancher sagt: ich kann in Gottes freier Natur andächtiger sein als in der Kirche, wo mich dieses und jenes in meinen religiösen Gefühlen stört. Diese Art Frömmigkeit meine ich hier nicht. Denn für den Pantheisten sind Gott und Natur eins. Aber die Betrachtung der Größe des Weltalls, der ruhigen Sicherheit, mit welcher alles nach ewigen Gesetzen verläuft, der Schönheit, die sich in so unendlich vielen Naturerscheinungen ausprägt, alles das vermag unser Gefühlsleben in Schwingungen zu versetzen und Gefühle der Bewunderung, der Ehrfurcht, der Bescheidenheit, auch der inneren Harmonie hervorzurufen. In zart poetischer Weise hat der jugendliche Schleiermacher in seinen „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern" diese religiöse Seite des Pantheismus beschrieben.

Es wird auch behauptet, daß der Pantheist der Natur gegenüber das Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit, also ein sehr wesentliches religiöses Gefühl, haben könne. Das möchte ich allerdings bezweifeln. Der Mensch kann sich schlechthin abhängig fühlen von den Gesetzen, die in der Natur herrschen, sofern er seinen Willen für völlig unfrei hält, – aber von der Natur schlechthin abhängig? Wäre das der Fall, so müßte die Natur ihm wie ein Objektives, außer ihm Seiendes gegenüberstehen, und er müßte sich dann von diesem abhängig fühlen wie ein Sklave von seinem Herrn. Aber so liegt die Sache doch nicht. Denn der Mensch ist selber ein Stück Natur. Gewiß ein winziges, anscheinend unbedeutendes, aber anderseits doch mit Verstand, Vernunft und Willen ausgestattetes, Eigenschaften, Vorzügen, die so und so viele andere Naturwesen nicht besitzen, und die ihn zu einer gewissen Herrschaft über seine Umgebung befähigen. In ihm schlägt die Natur erst ihr Auge auf, wie man gesagt hat. In ihm kommt das Unbewußte der Natur erst zum Bewußtsein. Oder, indem man Natur und Gott gleichsetzte, in ihm kommt die Gottheit selber erst zum Bewußtsein.

Kann man da noch von einer schlechthinigen Abhängigkeit des Menschen von der Natur reden? Doch nur dann, wenn man unter Natur etwas Anderes versteht, als die Summe der sichtbaren Erscheinungen des

Alls. Nur dann kann man von einer solchen Abhängigkeit reden, wenn man unwillkürlich unterscheidet zwischen Natur und Natur, zwischen der sichtbaren Welt, die sich unseren Sinnen darbietet, und einem geheimnisvollen Naturgrunde, welcher allen Erscheinungen, auch allem Lebendigen in der Natur zu grunde liegt. Zu einer solchen Unterscheidung wird der Pantheismus immer gezwungen sein, wenn er nicht früher oder später dem Atheismus anheimfallen will. Freilich ist der Pantheismus bemüht, diesen Untergrund der Natur und die Natur selber möglichst eng zusammenhängend, möglichst in eins zu denken. Aber wenn zwei Dinge eine Einheit bilden, so sind sie deshalb doch nicht ein und dasselbe. Der Pantheismus muß logisch und damit tatsächlich zwischen beiden unterscheiden, falls er nicht bloß Phrasen machen und ein verschämter Atheismus sein will. Dieser Urgrund des Daseins wird dann als eine alles umfassende, alles aus sich herausseßende und zugleich alles durchdringende dunkle Realität geseßt; und die weitere Frage ist dann die, ob sich nicht etwas Näheres über das Wesen, die Beschaffenheit dieser Realität aussagen ließe.

Diese Frage wird von vielen Menschen verneint, mit aller Entschiedenheit verneint. Sie verschanzen sich hinter den engen Grenzen unserer menschlichen Erkenntnis. Die Natur sei unendlich, der menschliche Geist endlich. So könne derselbe nie das Unendliche erfassen, sich nie eine Anschauung von demselben bilden. Daß in solchen Gedankengängen ein gutes Stück Wahrheit liegt, wer wollte das leugnen? Und doch fragt sich, ob es die ganze Wahrheit ist.

Eine Anschauung können wir uns zwar von dem Naturgrunde nicht machen. Aber es wird doch wohl ein Irrtum Kants sein, wenn zum Wesen der Erkenntnis unter allen Umständen Anschauung gehören soll. Da die Natur so über alle Begriffe reichhaltig ist, wird sie doch wohl einiges Material enthalten, das sich dafür verwenden läßt, sich über das Wesen des Naturgrundes einige von der Wahrheit nicht zu fern abliegende Gedanken zu machen.

Wenn wir unsere irdische Gesamt-Erfahrung ordnen, so bietet sie uns zwei Arten des Seienden dar: die ausgedehnte Körperwelt einerseits und auf der andern Seite die unkörperliche Welt der Gedanken, Gefühle und Willensantriebe, die Welt des Seelischen und Geistigen. Man hat diese beiden Arten des Seienden auf einen Generalnenner zu bringen versucht, indem man von Energieen gesprochen hat, die allem Materiellen wie allem Geistigen zugrunde liegen, so daß das Materielle an sich keine Realität besitze. Mag dem sein, wie ihm wolle, wir werden jedenfalls die geistigen Energieen höher einzuschätzen haben als die materiellen. Denn bei den materiellen Kräften haben wir, sofern Wirkungen zu konstatieren sind, in der Regel nur ein äußerliches Nebeneinander von Einzelerscheinungen, es fehlt dann die innere Beziehung aufeinander, die Kombination nach

bestimmten Gesichtspunkten, die für Wirkungen des Geistes charakteristisch ist. Außerdem kennen wir die Macht des Geistes über den Körper, die willkürlich wie unwillkürlich materielle Veränderungen hervorzubringen imstande ist. Auch nach dieser Seite zeigt er sich also als der Höherstehende. Wir werden uns daher den Naturgrund doch wohl als seelisch-geistiger Art vorstellen dürfen.

Bei diesem Gedanken begegnen wir uns mit manchen Pantheisten, sofern dieselben trotz ihres prinzipiellen Agnostizismus den Urgrund aller Dinge als Weltseele bezeichnen. Irgend eine klare Vorstellung wollen sie allerdings mit diesem Begriff der Weltseele nicht verbinden. Insbesondere lehnen sie es ab, ihr ein Bewußtsein zuzuschreiben, sei es nur ein Bewußtsein ihrer selbst, sei es ein Bewußtsein von den Einzeldingen in der Natur. Nun ist es ja gewiß richtig, daß das Gebiet des Geistig-Seelischen nicht ganz ausgefüllt wird von dem Gebiet des Bewußten. Die neuere und neueste Psychologie hat die Bedeutung des Unbewußten und seiner merkwürdigen Fähigkeiten immer höher einzuschätzen gelehrt. Aber wir können uns doch das Unbewußte immer nur vorstellen als ein Akzidenz des Bewußtseins. Selbst das tierische Geistesleben möchte ich nicht ohne weiteres unter die alleinige Kategorie des Unbewußten rechnen, und da sollte ich mir die Weltseele als etwas schlechthin Unbewußtes denken müssen? Man sträubt sich, ihr ein Bewußtsein zuzusprechen, weil uns etwaige Äußerungen desselben nicht unmittelbar entgegentreten. Aber auch von dem Unbewußten der Weltseele haben wir keine unmittelbare Erfahrung, sondern man schließt auf dasselbe durch logisches Denken. Zwischen dem Ewigen, Unendlichen und dem endlich Beschränkten existiert nun einmal eine Kluft, die man sich nicht zu groß, aber auch nicht zu gering vorstellen darf. Daher die Ehrfurcht, die der Mensch empfindet, wenn er des Urgrundes aller Dinge gedenkt. Diese Ehrfurcht zwingt ihn aber, sich die große Realität dieses Naturgrundes als etwas Bewußtes vorzustellen. Denn gibt es ein Aufwärtssteigen der Natur vom Unbewußten zum Bewußten — daß es ein solches gibt, das zeigt schon die Entwickelung jedes menschlichen Individuums — so kann das Unendliche, Allumfassende nicht gesucht werden auf dem niedrigsten Punkt dieser aufwärts strebenden Linie, sondern nur auf dem denkbar höchsten.

Wir müssen freilich Bedenken tragen, der Weltseele eine Art menschlichen Bewußtseins zuzusprechen. Denn ein solches trägt deutlich die Spuren seiner endlichen Beschränktheit an sich. Der Mensch, auch der höchst entwickelte und gelehrteste, vermag im gegebenen Moment nur ein einziges Ding mit seinen Gedanken zu umfassen, nur auf eine einzige Sache sein Bewußtsein zu konzentrieren. Die Weltseele hingegen muß als alles umfassende auch in ihrem Bewußtsein alles zu gleicher Zeit umfassen können. Also nicht ein bloß schlummerndes Bewußtsein, auch nicht ein

bloß menschliches Bewußtsein, sondern ein Allbewußtsein werden wir ihr zuschreiben müssen, wenigstens die Möglichkeit, zu gleicher Zeit alles mit ihrem Bewußtsein umfassen zu können. Nur so dürften wir von ihr eine ihr würdige Vorstellung hegen.

Und dann werden wir auch noch einen Schritt weiter gehen müssen, indem wir zu diesem Bewußtsein einen alles umfassenden Willen und eine alles umfassende Tätigkeit gesellt denken. Denn ein willenloses Bewußtsein erscheint uns, nach Analogie des Menschlichen zu schließen, wie ein unvollkommenes Bruchstück. Auch haben wir, wenn wir auf den Urgrund aller Dinge zurückgehen, ja nicht das Interesse, irgend einen unbeteiligten, wenn auch noch so aufmerksamen Zuschauer des Weltprozesses ausfindig zu machen, der mit gekreuzten Armen dem großen Weltendrama untätig zuschaue, sondern, was wir irgendwie näher ergründen wollen, das ist die wirkende Kraft, die allem irdischen Geschehen zugrunde liegt.

In welcher Weise betätigt sich diese, wie wir wohl sagen dürfen, göttliche Kraft? In welchem Verhältnis steht sie zu dieser sichtbaren Welt? Das ist die große und schwierige Frage.

Man spricht von einer Allgegenwart Gottes, aber mir ist fraglich, ob mit Recht. Wenn Gott eine geistige Potenz ist, so darf dieselbe nicht ins Räumliche hinabgezogen werden, weder so, daß man ihn nach Kinderweise im Himmel thronend denkt, noch so, daß man von seiner Allgegenwart redet. Auch diesem letzteren Ausdruck haftet noch ein Rest räumlicher Gottesvorstellung an, gleich manchen anderen, mehr philosophischen terminis, als da sind Immanenz und Transzendenz Gottes. Statt: Gott ist allgegenwärtig, möchte ich sagen: Gott ist Herr aller Dinge. Aber wie äußert sich dieses sein Herrsein, wie bekundet sich seine Herrschermacht?

Zum mindesten in den Veränderungen, die in der Natur vor sich gehen, in dem Naturgeschehen. Und da sind wieder zwei Möglichkeiten der Auffassung zu erwähnen. Entweder der Allgeist wirkt nur bildend und ordnend auf die Natur ein; oder er wirkt schöpferisch. Bei der ersteren Auffassung denkt man sich die Natur stets als von Ewigkeit her, wenn auch vielleicht an sich nur als eine ungeordnete Masse, bestehend, ohne die kunstvollen Gebilde, die heute die Welt erfüllen. Gott ist dann nur derjenige, der Ordnung, Gestaltung und Ziel in das Ganze bringt, der bestimmte Gesetze, insbesondere auch bestimmte Entwickelungsgesetze in die Natur legt und so das Chaos zum Kosmos umbildet.

Bei dieser Vorstellung kämen wir aber zu einem bösen Dualismus, wie ihn etwa die alten Gnostiker oder die alten Manichäer gehabt haben. Die Natur, meinetwegen das Chaos, würde dann von Ewigkeit her neben Gott bestehen, wie eine zweite, gewaltige, fast kann man sagen göttliche Macht neben der ersten. Und Gott wäre dann nur etwa der Haushofmeister, aber nicht der Herr der Welt. Oder man könnte annehmen

daß er von Ewigkeit her die Welt immer von neuem aus sich heraussetze, in einer ewigen stets auf das gleiche gerichteten Schöpfertätigkeit sich befände. Nur, daß eine solche göttliche Tätigkeit eine verzweifelte Ähnlichkeit mit einer Danaidenarbeit hätte! Man begreift nicht, warum, nachdem die Welt einmal geschaffen, Gottes grundlegende Betätigung dann immer noch von neuem in Anspruch genommen werden müßte. Denn er wird doch nichts in sich Haltloses geschaffen haben, das immer wieder der Erneuerung durch seine Schöpfertätigkeit bedürfte?

Gibt man diesen Bedenken Raum, so kommt man allerdings um den Gedanken einer Schöpfung der Welt in der Zeit nicht herum, die denn auch manche Denker annehmen, welche im übrigen den lieben Gott, nachdem er sein Werk einmal getan, in vornehmer Zurückgezogenheit von der Welt tatenlos seine Tage verbringen lassen. Wir haben hier den sog. deistischen Gottesbegriff vor uns, der in der Zeit der Aufklärung eine Rolle spielte und auch heute noch keineswegs überwunden ist.

Nun wird man in der Tat manches dafür sagen können, daß diese Welt nicht als ewig zu denken ist, weder nach rückwärts noch nach vorwärts betrachtet, daß sie in der Zeit ihren Anfang genommen und in der Zeit vergehen wird. Denn trotz der Unendlichkeit des Raumes stoßen wir überall auf endliche, begrenzte Entwicklungen, mögen sich dieselben auch in noch so langen Zeiträumen abspielen. Astronomen wie Johannes Riem rechnen damit, daß wir nur ein räumlich begrenztes, wenn auch ungeheuer großes Weltbild vor uns haben. Ich weise ferner darauf hin, daß sehr vorurteilsfreie Physiker einen Anfang der Welt in der Zeit annehmen, weil es nur so sich erkläre, daß wir keine gänzlich abgekühlten Weltkörper haben.

Sollen wir daher einer deistischen Gottesanschauung huldigen, nach der die Welt einmal geschaffen sei und seitdem wie ein Uhrwerk sozusagen von selber funktioniere? Nun hat aber auch dieser Gottesbegriff seine unleugbaren, großen Schwächen. Nach ihm hätte sich die Gottheit ein für alle Mal, wenn ich mich so ausdrücken darf, verausgabt, als sie die Welt erschuf, und sähe nun untätig zu, wie sich alles in derselben nach den ihr eingepflanzten Gesetzen entwickele. Damit wird man aber dem Postulat der Aktivität Gottes nicht gerecht und erhält außerdem eine recht komplizierte Vorstellung von dem Weltanfang. Die Natur wäre dann einem Reisenden zu vergleichen, der eine mehrjährige Reise unternimmt und nun von vorneweg für diese lange Zeit völlig verproviantiert würde, obgleich er unterwegs in jedem Hotel das nötige bekommen könnte, was er für seinen Lebensunterhalt braucht. Dieser deistische Gottesbegriff hat allerdings seine Stütze in einem großen Teil der modernen Naturwissenschaft. Dieselbe ist bemüht, wenn sie überhaupt mit der Möglichkeit göttlicher Schöpferbetätigung rechnet, dieselbe möglichst weit zurück-

zudatieren, in irgend einen grauen Uranfang der Welt, der jenseits aller naturwissenschaftlichen Vorstellungskraft liege. Diese Naturwissenschaft weist mit Stolz darauf hin, daß diese Welt auch ohne eine dauernde göttliche Leitung und ohne dauernde oder zeitweise göttliche Eingriffe ganz gut mit sich alleine fertig werde. Ihr Verlauf ist durch bestimmte Gesetze geregelt, welche eine genügende Erklärung für alle Veränderungen, auch alle Fortschritte in der Natur abgeben. Was bedarf es da der Gottheit?

Mit dieser Tendenz der modernen Naturwissenschaft, wenn möglich ohne besondere göttliche Schöpferbetätigungen auszukommen, kreuzt sich aber eine andere, die anscheinend mit jener in völligem Einklang sich befindet, in Wirklichkeit aber, bei schärferem Nachdenken, ihr sehr, sehr unbequem werden kann und zum Teil schon geworden ist. Man stellt sich nämlich den Lauf der Welt bekanntermaßen keineswegs so vor, als ob dieselbe von Uranfang an im wesentlichen schon immer so oder ähnlich gewesen, wie sie heute ist, mit einem ungeheuren Reichtum an Formen, Organismen und Individualitäten. Dann wäre es ja bis zu einem gewissen Grade verständlich, daß diese Welt mit den ihr innewohnenden Kräften ganz gut haushalten könne, ohne einen Zuschuß von anderswoher zu bekommen. Man hat vielmehr die Tendenz, eine Entwickelung anzunehmen, von einfacheren Formen des Daseins zu immer komplizierteren, und an den Uranfang der Welt etwas möglichst Einfaches als vorhanden zu setzen, eventuell einen noch gestaltlosen Urnebel. Aus diesem sollen dann nach den ihm innewohnenden Gesetzen die Weltkörper zunächst ohne, dann mit lebendigen Organismen sich entwickelt haben, und so weiter fort. Spätere Geschlechter werden staunen über die große Naivität, die sich in dieser Naturanschauung eines Teils der modernen Naturwissenschaft ausprägt. Was muß dieser Urnebel doch bereits für ein kompliziertes Gebilde gewesen sein, wenn in nuce in ihm schon diese große reiche Welt mit ihren ca. 80 Elementen und so mannigfachen organischen Gebilden, der Fülle aller Lebewesen enthalten gewesen sein sollte! Denn aus einem möglichst Einfachen kann niemals ein möglichst Kompliziertes werden. Das zu behaupten ist eine einfache Forderung der Logik. Es gibt hier nur zwei Möglichkeiten, sich den Weltanfang und die Weltentwickelung vorzustellen. Entweder es hat schon im Uranfang ein Nebeneinander aller möglichen Grundstoffe bestanden und wohl auch ein Nebeneinander aller möglichen Lebewesen bestanden, oder aber, wenn die Naturwissenschaft ihre Theorie festhalten will — und sie hat dafür manche gute Gründe — es ist im weiteren Verlauf der Entwickelung nicht ohne Zuführung neuer Kräfte auf Grund göttlicher Schöpferbetätigung abgegangen. Auch wenn sich die Wissenschaft mit Händen und Füßen gegen diese Konsequenz sträubt, wird ihr das auf die Dauer doch nicht viel nützen. Man sagt, die Naturwissenschaft dürfe nur mit den in der Welt vorhandenen Kräften und Gesetzen rechnen und müsse daher aus

ihnen die Welt zu verstehen suchen. Das ist gewiß eine sehr beherzigenswerte Methode, die zweifellos Anwendung finden muß, aber nur so lange, als wie jede Methode ihre Daseinsberechtigung hat, nämlich so lange, als nicht Erscheinungen in unser Bewußtsein treten, die sich auf Grund der bisherigen Methode nicht begreifen lassen.

Man beruft sich auf die Herrschaft des Naturgesetzes und schreibt diesem gelegentlich geradezu göttlichen Charakter zu. Die Naturgesetze sind aber nur Abstraktionen, zum Teil rohe Abstraktionen aus dem wirklichen Geschehen. Sie weisen hin auf den Zusammenhang alles Seienden, sie zeigen an, daß unter gewissen Voraussetzungen gewisse Erscheinungen ausnahmslos einzutreten pflegen. Wir können aber nicht einmal sagen, daß diese Wirkungen notwendiger Weise eintreten. Denn wir können immer nur den Zusammenhang von Ursache und Wirkung konstatieren. Uns fehlt die Fähigkeit, es uns mit logischer Klarheit verständlich zu machen, wie aus einer bestimmten Ursache eine bestimmte Wirkung hervorgehen muß. Selbst ein so oft beobachteter Vorgang wie die Anziehungskraft der Erde hat für unseren Verstand nichts logisch Zwingendes. Wir können nur von einem lückenlosen Zusammenhang in allem Naturgeschehen reden. Man hat das so ausgedrückt: Wir können nicht wissen, ob morgen noch die Sonne aufgeht, aber das können wir sagen, daß, wenn es nicht geschehen sollte, dies eine Ursache haben würde. Wenn wir freilich den Ursachen eine Art schöpferischer Wirkung zuschreiben, so haben wir streng genommen kein Recht dazu. Es ist das ein Rest mythologischer Naturauffassung. Wo das schöpferische Agens liegt, das im Zusammenhange von Ursache und Wirkung hervortritt, bleibt unserer Naturbeobachtung verborgen. Es ist nur eine Vermutung, wenn wir annehmen, daß es in den Dingen selber liege.

Das Aufstellen von Naturgesetzen hat nur den Zweck, in die verwirrende Fülle von Erscheinungen, die sich unseren Sinnen darbieten, einige Ordnung zu bringen und solche, die eine Verwandtschaft mit einander zeigen, unter einheitlichen Gesichtspunkten zusammenzufassen. Es liegt aber in der Natur eines Gesetzes, daß es nur das Allgemeine umschreibt und die Einzelerscheinungen als solche nicht erklärt. Je weiter der Geltungsbereich eines Naturgesetzes ist, desto weniger besagt es mit Bezug auf die konkrete Fülle der Naturerscheinungen. Wenn ich z.B. das Gesetz aufstelle: Ontogenie ist verkürzte Phylogenie, so klingt das ja recht hübsch. Nehmen wir auch einmal an, daß es richtig ist, so kann ich doch über das Wesen der Phylogenie, der Entwickelung der Arten im Unterschiede von der Entwickelung der Individuen, ebenso wenig etwas daraus entnehmen, wie über die genauere Art der Verkürzung, die hier vor sich gehen soll. Ich muß daher auch für kleinere Geltungsgebiete Naturgesetze aufzustellen suchen, — z.B. das Naturgesetz von der Entwickelung eines Birnbaums —

und so immer kleinere, die ich der Natur abzulauschen mich bemühe. Aber an die Einzelerscheinungen in der Natur, an das Konkrete und Individuelle, komme ich auf diese Weise nicht heran. Hier bleibt schließlich immer noch ein x übrig, mag es auch durch weitere Forschungen, durch immer genauere Beobachtungen gelingen, dieses x zu verkleinern. Wir behalten schließlich doch stets etwas Phantasiemäßiges, vom Standpunkt des Gesetzes aus Willkürliches, Freiheitsmäßiges in der Natur. Will man auch hier dem Kausalitätsdrang des menschlichen Geistes genüge tun, will man auch hier nach Ursachen fragen, die das einzelne und einzelnste mit seiner individuellen Eigenart in einen höheren Zusammenhang stellen, so kommt man ohne die viel geschmähte Metaphysik nicht aus, d.h. man muß hinter die Naturerscheinungen zurückgehen und eine göttliche Phantasie und göttliche Schöpferfunktionen in Tätigkeit denken, die jedes mal relativ Neues in die Welt setzen. Das einzelne erscheint dann einer gewissen Willkür entsprungen, und doch herrscht eine große Harmonie in der Fülle der Formen und Individualitäten. Denn keine von ihnen kehrt, wie schon Leibnitz gesehen, genau in derselben Weise wieder.

Erst mit dieser Anschauung wäre der deistische Gottesbegriff überwunden und ein wahrer Theismus, um in der philosophisch-theologischen Schulsprache zu bleiben, begründet. Und nach dieser Richtung hin möchte ich in der Tat die Lösung des Welträtsels suchen, nicht aus Liebhaberei, sondern unter dem Zwange der Erwägungen, zu denen die Betrachtung der Natur uns auffordert. Gott wirkt nach dieser Anschauung in der Welt mittelbar und unmittelbar zugleich; mittelbar, sofern sein Wirken anknüpft an die vorhandenen Dinge und diese weiter fortführt nach bestimmten Regeln und Gesetzen, unmittelbar, sofern er, in Anknüpfung an das bereits Vorhandene, immer neue Formen schafft, neue Individualitäten, neue (vielleicht nur geistige) Kräfte in der Welt wirksam sein läßt. Diese freiheitliche, unmittelbare göttliche Wirkungsweise tritt bald stärker bald schwächer in die Erscheinung und fehlt vielleicht nirgends. Dieses Ingredienz göttlicher Schöpfertätigkeit ist ein wesentliches Mittel, um den Fortschritt in der Welt zu erzielen, der durchaus nicht immer so peu à peu vor sich geht, wie das von Fanatikern der Evolutionstheorie geglaubt wird, sondern auch Sprünge kennt, meist kleine Sprünge, wie in den Variationen und Mutationen bei Vertretern derselben Gattung, gelegentlich aber auch größere Sprünge. Ein solcher liegt z.B. in dem Übergange vom Anorganischen zum Organischen vor. Man verschanze sich nicht hinter der Ausflucht, wir kennen die Gesetze dieses Übergangs noch nicht. Es müsse späterer Forschung vorbehalten bleiben, dieselbe zu erforschen. Diese Ausrede hat wenig zu bedeuten. Denn es handelt sich hier um den Übergang vom Tode zum Leben. Tod und Leben sind aber logische Gegen-

sätze, die niemals durch eine Entwickelung vom einen zum anderen sozusagen von selber überbrückt werden können. Dazu kommt noch ein weiteres. Auch die einfachste Form des Lebens, die wir kennen, die Zelle, ist bereits ein höchst kompliziertes, kunstvolles Gebilde, wie z.B. Reinke in seinem Buch: die Welt als Tat so anschaulich und überzeugend ausgeführt hat. Solch ein Gebilde kann nicht entstanden sein durch mechanisches Zusammenwirken von verschiedenen Elementen. Hier ist eine bestimmte Idee tätig gewesen, eine geistige Kraft, die als Dominante gewirkt und dies Wunderwerk geschaffen hat, mögen auch die einzelnen dabei kombinierten Elemente schon vorher vorhanden gewesen sein. Und indem sich die Zellen immer mehr individualisierten und des weiteren zusammenfügten zu immer komplizierteren Organismen, sehen wir auch hier gewisse Dominanten wirksam, die geistigen, nicht mechanisch-materiellen oder elektrodynamischen Charakter an sich tragen, und die zurückzuweisen auf die große alles umfassende Phantasie und Intelligenz, die in ihrer Willensbetätigung doch wohl den Urgrund aller Dinge ausmachen wird, wenn wir sie auch nicht fühlen und fassen können.

Teleologische Gotteserkenntnis.

Von Lina Keßler.

Von altersher bis auf unsere Tage besitzt der teleologische Gottesbeweis, wie er von der zweckmäßigen Ordnung der Welt auf eine höchste schöpferische Vernunft schließen läßt, eine große Überzeugungskraft. Die Weltenuhr, das Weltgebäude muß doch einen Verfertiger, einen Baumeister haben! — Versucht man aber die damit angedeutete Analogie zwischen menschlichem und göttlichem Tun weiter zu verfolgen, so versagt — schon um der Unendlichkeit der Zeit und des Raumes willen — alle Vorstellungsfähigkeit und der Erklärungswert zeigt sich als nichtig. Desgleichen erscheint vielen der Umstand, daß die Naturwissenschaft die Entstehung des organischen Lebens nicht zu erklären vermag, auch gleichbedeutend mit dem Erweis späterer schöpferischer Eingriffe in das Uhrwerk, obwohl hier ebenfalls keine Vorstellungsmöglichkeit vorhanden ist. Wenn auch eine gewisse Übereinstimmung zwischen einer Maschine und einem Organismus besteht, so wird jene doch aus einzelnen Teilen mechanisch zusammengesetzt von dem ihr ungleichen Verfertiger, und dieser wird vom gleichen Organismus erzeugt. Das Unerklärliche an sich scheint eben schon ein Hauptstützpunkt der Überzeugung. Gottes Tun ist seinem Wesen nach unerklärlich, wunderbar; wo sich nun etwas als seinem Wesen nach so unerklärlich, so wunderbar erweist wie die Entstehung der Welt und des Lebens in ihr, da schließt man darum auf Gottes Tun. — Das könnte zugegeben werden für den, der göttlichen Tuns schon gewiß geworden ist, aber doch nicht so, daß auf

das unerklärliche Dasein und Tun Gottes erst wieder aus dem Dasein und der Beschaffenheit der Welt per analogiam geschlossen und es also aus ihr erklärt werden soll.

Und dann ist die Frage, ob denn die menschliche Vernunft Gott gegenüber auch auf Seiten des Uhrwerks zu stehen kommt, ob auch sie geschaffen ist? Wird dies bejaht, so hätte ja die göttliche Vernunft, deren Vorstellung auf Grund der menschlichen gebildet worden ist, auch etwas von einem Uhrwerk und wäre dann das Uhrwerk ohne Verfertiger, dessen Unmöglichkeit gerade behauptet wurde. Das ist ja nun nichts als die bekannte crux des kausalen Gottesbeweises, in den der teleologische mündet: er fordert für alles eine Ursache, nur für die Ursache nicht, die er Gott nennt. – Man wird aber wohl antworten, die menschliche Vernunft sei nicht erschaffen wie die materiellen Dinge, sie sei ursprünglich, göttlich. Nun dann ist man bei dem Beweis für das Dasein einer göttlichen Vernunft vom Dasein einer solchen ausgegangen. Der Mensch sieht bei der Vorstellung der Welt als Uhrwerk von sich als Vernunftwesen ab, um sich in der Vorstellung einer göttlichen Vernunft hypostasiert hinzuzudenken.

So löst sich denn die enge Verbindung der teleologischen Gotteserkenntnis mit dem Analogieschluß, und wir werden im Forschen nach der Bedeutsamkeit der teleologischen Gotteserkenntnis auf die Vernunft als die Ordnerin der Vorstellungen des menschlichen Bewußtseins geführt. – Kommt die erprobte Überzeugung nicht aus dem zu ihrer Begründung herbeigezogenen Schluß, welcher Art ist sie? Und wie erklärt es sich, daß sie sich so dauernd so eng mit der unhaltbaren Schlußfolgerung verbunden hat?

Vielleicht bietet die Tatsache, daß man bei der Welterkenntnis gerade das Umgekehrte beobachten kann, einen Schlüssel zu diesem Problem. Die philosophische Erkenntnis, daß die Welt für uns nicht denkbar ist als etwas an sich Seiendes, von unsern Vorstellungen Unabhängiges, daß die Dinge sich nach der Art unseres Erkennens richten, daß ihr esse = percipi, daß, wie Kant sagt, der menschliche Verstand der Ursprung der Naturgesetze und in diesem Sinne der Ursprung der Natur als des gesetzmäßigen Zusammenhangs der Erscheinungen, daß der Geist das Primäre, oder wie die Grunderkenntnis des Idealismus sonst mag formuliert werden: diese Erkenntnis überzeugt in jeglicher Form zunächst niemand, stößt immer auf starken Widerstand. Für anhaltendes Nachdenken aber, dem die übliche teleologische Beweisführung nicht stand hält, werden umgekehrt die idealistischen Aussagen unwiderleglich gewiß, wie sie denn auch als philosophisch feststehend bezeichnet werden können.

Dabei kann aber das, was sich ihnen in jedem Denken widersetzt, doch kein bloßes Un- und Mißverständnis sein. Es sind vielmehr die hartnäckigen Mißverständnisse, denen der konsequente Idealismus begegnet, als sei er widerlegt durch jeden Stein, an dem man sich stößt, oder als

sei für ihn die ganze Welt in unserm Kopf, nur verfehlte Versuche eines ungeübten Denkens, bei sich den Widerstand zu rechtfertigen, der sich auch noch im geschulten Denken geltend macht. Gewiß sind die Dinge nicht anders für uns da, als wofern wir uns ihrer bewußt sind; aber für unser Bewußtsein kommt ihnen doch eine Gegenständlichkeit, Selbständigkeit zu, die es unmöglich macht, ihr Dasein darin aufgehen zu lassen, daß menschliches Denken sich ihrer bewußt wird, und zwar auch dann nicht, wenn, wie der Idealismus dies auch verlangt, unter dem vorstellenden Subjekt nicht das Einzel-Ich des individuellen Bewußtseins, sondern ein diese Einzelbewußtsein wieder zur Vorstellung habendes Ich verstanden wird. Auch in bezug auf dieses abstrakte Ich, das wir doch qualitativ nicht verschieden vom denkenden Einzel-Ich denken können, bleibt der Widerstand gegen das esse = percipi in unserm Bewußtsein. Vielleicht kann man ihn mit der Formel umschreiben: die Welt ist in unserm Bewußtsein, aber nicht aus und von unserm Bewußtsein. Entnimmt man daraus den Begriff eines unserm Bewußtsein undurchdringlichen Bewußtseins, das eben darin qualitativ von jenem verschieden ist, daß sich ihm Denken und Sein völlig deckt, daß es schöpferisch ist, träfe man damit nicht, von dem idealistischen Welterkennen ausgehend, auf eben das „Gottesbewußtsein", davon wir zu Anfang sagten, daß es mit dem Innewerden der zwischen Denken und Sein, Geist und Welt bestehenden Harmonie als mit der Betrachtung der zweckmäßigen Weltordnung aufs engste verbunden sei? —

So vom betrachtenden Geist aus erfaßt, wäre das teleologische Gottesbewußtsein unabhängig von dem oben angegebenen Analogieschluß. Dieser erscheint nun als ein Versuch seitens eines Denkens, das für die idealistische Welterkenntnis noch nicht reif ist, die eben beschriebenen Bewußtseinstatsachen zu begrifflichem Ausdruck zu bringen, und es stellt sich die Aufgabe heraus, einen Ersatz zu suchen für die widerspruchsvolle Darstellung mittels jener Analogie.

Schon bei dem frommen Bischof Berkeley, dem Mitbegründer des neuen Idealismus, beginnt, wenn auch in unklarer Weise, das Gottesbewußtsein sich von der herkömmlichen teleologischen Beweisführung zu scheiden. So heißt es Dial. II 256: „Theologen und Philosophen haben unwiderleglich aus der Schönheit und Zweckmäßigkeit der verschiedenen Teile der Schöpfung bewiesen, daß sie das Kunstwerk Gottes ist. Aber daß man, ganz abgesehen vom Beistand der Astronomie und Naturwissenschaft, ganz abgesehen von aller Betrachtung der Planmäßigkeit, Ordnung und Paßlichkeit der Dinge, bloß aus der Existenz einer Sinnenwelt schon einen unendlichen Geist mit Notwendigkeit entnehmen kann, das ist ein Vorteil, den nur die haben, welche die folgende einfache Reflexion angestellt haben: daß die Sinnenwelt dasjenige ist, was wir durch unsere verschiedenen Sinne wahrnehmen, und daß nichts durch die Sinne wahr-

genommen wird außer Ideen" (idea bei Berkeley etwa so viel als Vorstellung) „und daß keine Idee oder Urbild einer Idee anders existieren kann als in einem Geist". Für Berkeley besteht darum die Welt aus Vorstellungen des göttlichen Geistes im menschlichen Geiste.

Sehr nahe verwandt mit Berkeleys Standpunkt ist der „absolute Idealismus", den Th. Lipps auf der Naturforscherversammlung des Jahres 1906 in seinem Vortrag über „Naturwissenschaft und Weltanschauung" unter viel Beifall vertreten hat. Dort heißt es zum Schluß: „Das Bewußtseinswirkliche ist das unmittelbar oder ist das erste Wirkliche. Und das nun muß zugleich auch als das letzte Wirkliche gedacht werden. Damit ist dann zugleich die Frage nach der objektiven Wirklichkeit der Materie negativ beantwortet. — Ist das Wirkliche Bewußtsein, Ich, Geist, ein Weltbewußtsein, ein Welt-Ich, ein Welt-Geist, dann — aber auch nur dann — ist es für uns etwas Bestimmtes und als wirklich Denkbares. Die Welt, die unsern Sinnen sich darstellt, ist dann die Sprache, in welcher die Wirklichkeit zu unsern Sinnen und durch diese hindurch zu unserm individuellen Bewußtsein redet, und die Welt der Naturwissenschaft, ihre „Natur", ist die Weise, wie die Gesetzmäßigkeit dieses Wirklichen in der räumlichen Sprache der Naturwissenschaft sich ausnimmt, und so wie sie in dieser Sprache darstellbar ist."

Lipps gebraucht für „das letzte Wirkliche", „das Weltbewußtsein" hier nicht den Namen Gott, der dabei jedem in den Sinn kommt. Es handelt sich bei diesem Grenzbegriff des Idealismus in der Tat auch nicht um religiöse Erkenntnis. Die erkenntnistheoretische Bearbeitung des Welterkennens kann bis zu dessen Schranken, aber nicht darüber hinausführen. Man kann dabei stehen bleiben, die Zweckmäßigkeit der Welt zurückzuführen auf die dem menschlichen Denken wesentliche Form der Kausalität als Prinzip und letzte Grenze aller Erklärung. Und die Geschichte des menschlichen Denkens zeigt, daß die Erkenntnis der durchgängigen Gesetzmäßigkeit allen Weltgeschehens sich vielfach mit Unglauben, theoretischem, verbindet. Widerspricht doch dessen Notwendigkeit dem mit dem Gottesbewußtsein verknüpften Begriff des Wunders, und eben dieser Widerspruch ist es dann, der jene Gleichsetzung des wunderbaren, unerklärlichen göttlichen Tuns mit dem Tun des Menschen, der nur auf Grund gesetzmäßigen Weltgeschehens und Erkennens zweckmäßig handelt, dem kritisch-geschulten Denken so unannehmbar macht.

Die „räumliche Sprache" der Naturwissenschaft kennt den Gottesnamen nicht; ob für das, was sie Weltbewußtsein nennt, auch jener Name gebraucht werden darf, darüber muß erst eine Auseinandersetzung mit der unzeitlichen, unräumlichen Sprache der Religion entscheiden, in welcher eine übersinnliche Wirklichkeit aus der sinnlichen zu uns redet. Aber auch wenn eine Prüfung der Sprache religiösen Glaubens unter diesem Gesichts-

punkt die Übereinstimmung bestätigen sollte, so würde solch Identifizieren noch immer keine direkt religiöse Erkenntnis, keine Glaubenserkenntnis bedeuten, sondern ihr nur förderlich sein können. — Und doch hat man meist den Eindruck, daß wer allerlei Gedanken über Gott vorträgt: wie man sich sein Verhältnis zur Welt am besten vorstellen könne, welche Gefühle und Gedanken man ihm beizulegen habe, um etwas recht Tröstliches und Erfreuliches sich zu denken, daß der meint, solche Erörterungen seien religiöse Wahrheiten, und wenn denen ein Ungläubiger zustimmte, wäre er für die Religion gewonnen. Um dies besser zu erreichen, vermeidet man dann gern alle überlieferten spezifisch religiösen Ausdrücke und Vorstellungen, an denen der andere um ihrer Härte willen und um ihres pietistischen oder gar abergläubisch absurden Beigeschmacks willen Anstoß nehmen könnte. Dementsprechend werden dann die traditionellen religiösen Vorstellungen auch bloß für Gedanken gehalten, welche sich die Menschen über Gott gemacht haben, vielfach bei höchst unentwickeltem begrifflichem Denken, und an denen man dann später aus Pietät oder aus Denkträgheit festgehalten hat. Noch heute kann man in Auseinandersetzungen über den „Ursprung der Religion" das Neueste davon lesen, wie die Menschen aus den Erscheinungen der Natur auf das Dasein höherer Mächte „geschlossen" und wie sie sich diese Götter anfangs „gedacht" haben, und welche Eigenschaften sie ihnen dann später, nachdem sie sich dergleichen selber angeeignet, auch „beigelegt" haben. Gotteserkenntnis, die den Namen verdient, beginnt für diese Auffassung eigentlich erst mit dem Schluß aus der zweckmäßigen Ordnung der Welt auf *einen* Urheber.

Es kann diese Theorie angesehen werden als durch die vergleichende Religionswissenschaft überwunden, die uns Auskunft gibt über die Sprache des religiösen Glaubens. Hören wir einen ihrer hervorragendsten Vertreter! Im Archiv für Religionswissenschaft 1904 S. 25 schreibt H. Usener: „Die beiden Hauptvorgänge alles mythischen Vorstellens sind Beseelung und Verbildlichung. — — Es muß gleichzeitig aus der Tiefe des Bewußtseins ein Bild aufsteigen und sich mit der beseelten Vorstellung zu einer bildlichen vereinigen. So entsteht das mythische Bild oder Motiv, so eine Symbolik, so eine konkrete bildliche Gottesvorstellung. In diesen beiden meist vereinigten Vorgängen liegt der Ursprung aller religiösen Vorstellungen der älteren vorgeschichtlichen Menschheit. Aber auch Sprache und Dichtung strecken ihre Wurzeln in diesen Grund. Es handelt sich um nichts Geringeres als um die Erkenntnis der geistigen Verfassung und Bewegungsform, die ihren Gegensatz im verstandesmäßigen Denken und der Wissenschaft findet und der Kürze halber mythisch heißen mag. Diese Vorgänge verlaufen unwillkürlich und unbewußt wie Wirkungen physiologischer Reize und stehen darum, mit Ausnahme der Analogetik, außerhalb aller Denkgesetze, während sie für den Geist unmittelbare Gewißheit und Wirklichkeit

besitzen." Als Grundform religiöser Erkenntnis hat so die vergleichende Religionswissenschaft überall und immer wieder aufgewiesen: Allbeseelung, Verbildlichung, Personifikation — Erfassen menschlichen seelischen Lebens im Außermenschlichen, Anschauung innerer Regungen an äußeren Erscheinungen, Darstellung solcher Übereinstimmung in phantastischen Gestalten und ihren Handlungen, das alles sowohl pantomimisch, als sprachlich, als bildnerisch zu mittelbarem Ausdruck gebracht. Nicht so, daß das seelische Leben auf Außermenschliches, Unbeseeltes — als handle es sich um schon entwickeltes Seelenleben — „übertragen" werde, nein, aus der wunderbaren Übereinstimmung von Innerem und Äußerem gewinnt das Gefühlsleben, gewinnt der Geist erst selbstbewußte Klarheit und Ausdrucksfähigkeit.

Dann aber haben wir hier einen Erkenntnisprozeß, in welchem sich der Geist, sich selber suchend, aus der Natur herausschaut, und es bestätigt sich, daß der Idealismus die andere Hälfte dazu aufweist in einem Erkenntnisprozeß, in welchem der Geist, daß ich so sage in rückläufiger Bewegung, die Natur erkennt, indem er sich denkend in sie hineinsieht. Der eine Geistesvorgang ist das Gotterkennen, der andere, oder seine andere Seite ist das Welterkennen. Es ergibt sich, daß Gotterkennen die Voraussetzung von Welterkennen sein muß, daß in eine durchgeistete Natur, in eine Natur, aus der er sich herauserkannt hat, der Geist sich wiederum hineindenken kann, daß aber, wenn er damit gesetzmäßiges Denken zum absolut Primären machen will, sich dem in seinem Bewußtsein eine höhere Einheit von Natur und Geist widersetzen muß, an welcher der menschliche Geist erst zum Bewußtsein seiner selbst kommt und welche er Gott nennt.*)

Damit ergibt sich uns ein Verständnis für das, was wir zum Ausgangspunkt unserer Betrachtungen machten, daß das Bewußtsein der Harmonie von Geist und Welt auch sofern es denkend vermittelt wird und Bewußtsein des Zusammenhangs der Naturerscheinungen als zweckmäßiger Ordnung ist, unmittelbar vom Gottesbewußtsein begleitet wird, während doch gegen den Versuch der religiösen Erkenntnis, sich in der logischen Form des Welterkennens einen Ausdruck zu geben, das mündig gewordene Welterkennen protestieren muß. In solchem Versuch liegt ein widerspruchsvolles Gemisch von religiösem und wissenschaftlichem Erkennen, ein Übergriff des ersteren vor. Ist in der Personifikation als der ursprünglichen Form religiöser Erkenntnis der Mensch sich seiner erst als Person bewußt geworden, die einerseits im Gottesbewußtsein frei, andererseits im Unter-

*) An obige Unterscheidung klingt an, was Giamb. Vico schreibt: „Denn wenn die Metaphysik der Vernunft lehrt: homo intelligendo fit omnia, so zeigt die Metaphysik der Phantasie: homo non intelligendo fit omnia. Vielleicht liegt mehr Wahrheit in diesem Wort als in jenem; denn mit der Einsicht in die Dinge klärt der Mensch seinen Geist auf und begreift sie selbst; aber durch die Nicht-Einsicht macht er aus sich die Dinge und indem er sich in sie verwandelt, wird er sie" (A. Biese, Philos. des Metaphorischen, S. 9).

schied von Gott an die Natur gebunden ist, so überträgt er nun mit jenem Analogieschluß das so gewonnene Persönlichkeitsbewußtsein mit den Schranken, welche es in den Formen hat, darin das an Raum und Zeit gebundene Welterkennen verläuft, auf Gott; damit muß dann die Welt entgeistet, zum – Uhrwerk werden, und alle auf die Weise gewonnenen Aussprüche der rationalen „Gotteserkenntnis" werden durch den mit ihrem Begriff selbst gegebenen Widerspruch entkräftet und religiös unfruchtbar.

Wer solche sekundäre teleologische Gotteserkenntnis für ursprünglich religiös hält und folgerichtig auch die naturreligiöse auf einen Schluß von Wirkung auf Ursache zurückführt, der nur ohne gehörige Besonnenheit vollzogen ist, muß der nicht ratlos vor den Vorstellungen stehen, in welche die Naturreligionen die so erschlossenen Götter und ihr Walten gekleidet haben? Wenn z.B. der Polytheist beim Blitzfeuer auf einen Entzünder des Feuers schloß, der ähnlich verfuhr wie er selber, nur daß er viel mächtiger gedacht werden mußte, u. desgleichen bei andern großen Naturerscheinungen, wie ist doch nur zu verstehen, daß er diesen angenommenen Feuerentzünder verwechselt mit dem, was sein Produkt ist, daß er auf ihn, den „Feuer-Gott" die Attribute des Feuers, auf den „Wasser-Gott" die des Wassers überträgt? Welchen Anhalt bietet dafür das menschliche Wirken? Ist in irgend einem Falle so der Künstler mit seinem Werk eins? Hat der Uhrmacher als solcher spezifische Ähnlichkeit mit seiner Uhr? Und daran nicht genug: die verschiedenen Urheber der verschiedenen Naturdinge und Vorgänge werden auch zugleich wie mit den Einzeldingen, so mit einer Mehrheit von Dingen in eins geschaut; selber in unbestimmter Weise Einheit und Mehrheit, sind ihre Handlungen zugleich einmalige und stetige, oder es geht der Gott in ihn repräsentierende Menschen und zugleich in symbolische Naturgegenstände ein, und so wechseln beständig wunderlich in Gestalt und Zahl diese Göttervorstellungen. Wie ist es möglich, daß sich solche Denkverwirrung in der Gotteserkenntnis beim Polytheisten paaren kann mit einer großen Denkschärfe im Welterkennen und dessen praktischer Verwertung?

Aber wiese man auch alle naturreligiösen Vorstellungen – tollgewordene Gedanken – einfach ab unter dem Namen Aberglauben und brächte ihre Nachklänge, deren die Sprache des Herzens auch in unsern Tagen nicht entbehren kann, unter die Rubrik Poesie, ohne sich weiter Rechenschaft zu geben von Ursprung und Erkenntnisbedeutung dieser poetischen Vorstellung, dieser „Einfühlung" in die Natur, die dem Menschen schier unentbehrlicher ist zu seinem Glück als alle wissenschaftlichen Kenntnisse,*)

*) Uhland, der Christ, Mythenforscher und Dichter schreibt: „Sage man immerhin, der Mensch verlege nur seine Stimmung in die fühllose Natur, er kann nichts in die Natur übertragen, wenn sie nicht von ihrer Seite selbständig anregend entgegenkommt. Die wissenschaftliche Forschung hat überall den Schein zerstört, der alte Glaube an die götterbeseelte Natur ist längst gebrochen, und dennoch bleibt jene Befreundung mit der Natur eine Wahrheit; das Mitgefühl,

es blieben höchste, unmittelbarste Aussagen christlichen Glaubens, die formell ganz dieselbe Art an sich tragen, ebenso „außerhalb aller Denkgesetze, mit Ausnahme der Analogetik, stehen" Raum, Zeit und Zahl spottend, wie die, welche für abergläubisch erklärt worden wären. Nicht nur hält der christliche Glaube fest an den durch Naturerscheinungen vermittelten alttestamentlichen Theophanien (1. Kön. 19, 9ff.), er findet seinen höchsten Ausdruck in dem Bekenntnisse zu dem Menschen Jesus Christus, der eins ist mit Gott, mit dem die Gläubigen eins sind, mit dem sie sich sakramental immer aufs neue vereinigen, um daraus eine Kraft sittlicher Hingabe zu gewinnen, gegenüber deren Tatbeweisen schon in ältester Zeit die Anklagen der Heiden auf ungeheuerlichen Aberglauben verstummten.

Die sekundäre teleologische Gotteserkenntnis hat keine unmittelbare moralische Bezogenheit, sie hat vielmehr einen schweren Stand Sünde, Leiden und Tod gegenüber. Anders die primäre Teleologie. Mit ihrer Bildlichkeit in der allumfassenden Harmonie der göttlichen Liebe wurzelnd, ist ihr Erkenntnismaß das Vertrauen, das diese Liebe erzeugt trotz allem Widerspruch der Todesmächte in der Natur. Und so sind Kreuz und Auferstehung Christi der Höhepunkt dieser teleologischen Gotteserkenntnis, und es ist eben darin der letzte, festeste Halt aufgedeckt jenes Widerstands im menschlichen Bewußtsein gegen eine Deutung der Welt allein aus dem menschlichen Denken, d.i. allein aus dem denknotwendigen Zusammenhang logischen Erkennens heraus in der moralisch unerträglichen Vereinzelung des subjektivistischen Idealismus. — Es ist der Widerstand des sittlichen Bewußtseins, negativ der Widerstand des Gewissens; positiv, in seiner Wurzel, da der Menschengeist sich in völliger Liebe seines Einsseins mit dem Gottesgeist, seiner Ewigkeit bewußt ist, ist es der Widerstand des die Welt völlig ins Geistige verklärenden Glaubens und damit letztlich der Widerstand des christlichen Auferstehungsglaubens.

Aber dieser Widerstand gilt doch eben nur einem einseitigen, in Skeptizismus umschlagenden Idealismus und kommt von Seiten einer religiösen Erkenntnis, die so weit davon entfernt ist, mit ihrem Wunder in unvereinbarem Gegensatz zum wissenschaftlichen Welterkennen zu stehen, daß sie sich uns vielmehr als dessen Voraussetzung erweist. Ehe der Geist des Menschen Naturgesetze aufstellen und somit die Natur als seine Vorstellung erkennen kann, muß er sich ihr gegenüber seiner selbst bewußt geworden sein als frei in der höheren Einheit von Geist und Natur, die zu erkennen, Gott erkennen ist. Je reiner dieses Bewußtsein des Geistes von seinem Wesen, je freier, sittlicher die Gotteserkenntnis, um so konsequenter das Welterkennen.

---

das in ihr geahnt wurde, rückt nur weiter hinein in den Schöpfer, der über dem Ganzen waltend, die Menschen mit der schönen Natur zum Einklang verbunden hat, und damit sich selbst dem empfänglichen Sinne stündlich nahebringt."

Daß in der Tat die christliche Gotteserkenntnis die Voraussetzung für das moderne wissenschaftliche Welterkennen ist, zeigt sich auch bei Kant. Voraussetzung seiner Kritik der reinen Vernunft ist evangelische Frömmigkeit in ihrem Gottvertrauen, frei von aller Einmischung menschlichen Werks, das mit dem gekreuzigten Christus dem Triumph von Sünde und Tod gegenüber festhält an der Allmacht Gottes und sich so mit Christo in Gott zusammenschließt. Diese Frömmigkeit kann auf alle Erklärung des göttlichen Tuns verzichten, die doch nur mittels Einmischung menschlichen Tuns versucht werden kann. In dieser Frömmigkeit wurzelt das sittliche Bewußtsein, das Kant in seinen Bestimmungen der intelligiblen Freiheit zum Ausdruck bringt, und ohne solch Freiheitsbewußtsein würde er nicht die Theorie des Welterkennens aus dem Wesen des menschlichen Denkens zu entwickeln vermocht haben. Seine Einsicht darin ist Einsicht in dessen Schranken; und deutlich ist in Kants „praktischer Vernunft", „intelligibler Freiheit" jener oben erläuterte Widerstand zu erkennen, welchen das Gottesbewußtsein den Grenzüberschreitungen des kritisch-idealistischen Welterkennens entgegenstellt.

Daß aber eine Erkenntnis Gottes *von der Welt aus*, die ja eben nur ein Erkennen der Schranken des Welterkennens sein kann, religiös unfruchtbar ist, zeigt sich dann auch bei Kant in seinem Verhältnis zum lebendigen Gemeindeglauben, der doch seinen Geist befruchtet hat. Mit Kants wunderloser „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" kann kein Prediger eine Gemeinde erbauen. — Aber in welcher Gestalt schließt Kant denn das Wunder aus? Was er bekämpft ist das Wunder des göttlichen Eingreifens in den kausalen Zusammenhang, das Wunder jener sekundären, dogmatischen Gotteserkenntnis. Sie ist es, die trennend zwischen den Gemeindeglauben und Kants und seiner Schüler Theologie tritt. Darum eben fordert das religiöse Interesse gegenwärtig so dringend, daß der Kantischen Theorie des Welterkennens eine Theorie des religiösen Erkennens an die Seite gestellt werde.

Als wir oben nach dem Inhalt des Gottesbewußtseins forschten, das vom kausalen Welterkennen aus bloß als seine Schranke erfaßt werden kann, half uns die vergleichende Religionsforschung mit Bestimmungen der Eigenart religiösen Erkennens, die uns dazu führten, im christlichen Auferstehungsglauben die eigentliche Kraft jenes religiös-sittlichen Widerstands zu erkennen, der, wie wir eben fanden, auch in Kants moralischem Imperativ, praktischer Vernunft, intelligibler Freiheit sich bekundet. Und auch den von der Religionsforschung betonten Erkenntniswert des Bildlichen deutet Kant, in Übereinstimmung mit den obigen Gedankengängen, bereits an, wenn er dem Ästhetischen eine vermittelnde Stellung einräumt, das Schöne „das Symbol des Sittlichguten" nennt und von dem Intelligiblen spricht, „worauf der Geschmack hinaussieht".

Ihrer großen Aufgabe ist sich die gerade von evangelischen Theologen eifrig betriebene Religionswissenschaft nicht unbewußt. In H. Useners Einleitung in das Archiv für Religionswissenschaft I, 1904, aus der oben bereits die Bestimmung der Grundzüge religiöser Erkenntnis angeführt wurde, heißt es S. 26: „Eine Grundlegung für das Verständnis religiöser Vorstellungen, wie ich sie hier fordere, würde zugleich für unser eigenes religiöses Leben die Wohltat einer planmäßigen Befreiung bedeuten. Selbst die Philosophie wird es später vielleicht einmal Dank wissen, wenn der Erkenntnislehre dies verworfene Kapitel zugewachsen sein wird. Die Geschichte der Bilder, deren sich noch heute die Wissenschaft dem Unfaßbaren gegenüber bedienen muß, birgt tröstliche Beruhigung über die Erkennbarkeit der Außenwelt."

Zu dem Verständnis der religiösen Vorstellungen, welches für Usener eine Befreiung des eigenen religiösen Lebens bedeutet, gehört, wie oben zu lesen, die Einsicht, daß die religiösen Vorstellungen für den Geist unmittelbare Gewißheit und Wirklichkeit besitzen und in Gegensatz zum verstandesmäßigem Denken stehen, weshalb sie Usener in ihrer Bildlichkeit „der Kürze halber" mythisch nennt. So kann denn solche Befreiung jedenfalls nichts gemein haben mit der, welche die Bibelkritik dem religiösen Leben bringen will, indem sie den überlieferten Zusammenhang der Schrift von Grund aus zerstört, um das „Mythische" auszuscheiden und das rein Historische, das immer nur von mittelbarer Gewißheit sein kann, ausfindig zu machen und der Gemeinde als „Glaubensgrund" darzubieten. Die von Usener gemeinte planmäßige Befreiung kann vielmehr nur eine Befreiung des religiösen Lebens von den Hemmungen bedeuten, welche ihm die auf verstandesmäßigem Denken fußende Bibelkritik bereitet, – zwar nur eine Befreiung von Hemmungen. Das religiöse Leben selbst kommt nicht aus Gedanken über Gott, und sollten es Gedanken und Lehren Jesu über Gott sein oder sein können, aber auch nicht aus dem Verständnis der religiösen Vorstellungen, auch dann nicht, wenn es zu der „tröstlichen Beruhigung" führt, daß die Außenwelt in ihrer Erkennbarkeit für den Verstand eine geistige Einheit zur Voraussetzung hat, die in ihrer begrifflichen Unfaßbarkeit dem Geist des Menschen nur in einer Bildlichkeit bewußt ist, die sich eben als „letztes Wirkliches" von der begrifflich abgeschwächten, unwirklich mythischen Bildlichkeit unterscheidet und für die längst der Name Inspiration, Eingeistung, geprägt ist. Nur aus der Inspiration selber kommt das religiöse Leben, d.i. nur aus der religiösen Vorstellung, sofern sie Geist und Leben ist.

Und Usener bringt denn auch die „Selbsterkenntnis" des Glaubens, welche diesem der geschichtlichen Kritik gegenüber besonders not tut, in Zusammenhang mit der evangelischen Glaubensgewißheit, die in der Reformation wiederentdeckt ward, wenn er zum Schluß schreibt: „Damals hatte

der Glaube aus dem neu geöffneten Worte Gottes Jugendkraft gesogen, jetzt, wo wir an dies Wort den Maßstab geschichtlichen Entstehens und Überlieferns anzulegen gelernt haben, ist der Glaube gealtert und reif geworden, sich selbst zu erkennen." — Die gereifte Kraft des Glaubens kann doch nur die gereifte Jugendkraft und das beide Durchströmende die Kraft des Erzeugers, d.i. des Geistes sein, der im Worte Gottes lebt und der in Paulus der Selbsterkenntnis des Glaubens bereits einen Ausdruck gegeben hat, mit dem, auch was Usener über die religiösen Vorstellungen sagt, eine gewisse Übereinstimmung aufweist. 1. Kor. 2, 10–16: — — „Denn der Geist erforschet alle Dinge, auch die Tiefen der Gottheit. Denn welcher Mensch weiß, was im Menschen ist, ohne der Geist des Menschen, der in ihm? Also auch weiß niemand, was in Gott ist, ohne der Geist Gottes. Wir aber haben nicht empfangen den Geist der Welt, sondern den Geist aus Gott, daß wir wissen können, was uns von Gott gegeben ist. Welches wir auch reden, nicht mit Worten, welche menschliche Weisheit lehren kann, sondern mit Worten, die der heilige Geist lehrt, und richten geistliche Sachen geistlich (Weizsäcker: geistliche Sprache für geistliche Dinge). Der natürliche Mensch aber vernimmt nichts vom Geiste Gottes; es ist ihm eine Torheit und kann es nicht erkennen, denn es muß geistlich gerichtet (ergründet) werden. Der Geistliche aber richtet alles und wird von niemand gerichtet. Denn wer hat des Herrn Sinn erkannt? oder wer will ihn unterweisen? Wir aber haben Christi Sinn."

Kant, Schleiermacher und Herrmann in ihrem gegenseitigen Verhältnis.

Von **Hans Schlemmer.**

I.

„Mondbeglänzte Zaubernacht,
Die den Sinn gefangen hält,
Wundervolle Märchenwelt,
Steig auf in der alten Pracht!"

Diese Worte Ludwig Tiecks, die gleichsam das Programm der Romantik, wenigstens nach einer Seite hin, enthielten, sie sollten in Erfüllung gehen. Ja, sie stieg auf, die wundervolle Märchenwelt, mit ihren mittelalterlichen Heiligen- und Marienlegenden, mit ihrer ganzen sinneberauschenden Wirksamkeit, sie stieg auf, und mit sich führte sie eine neue Religion. Hatte der Romantik religiöses oder gar religionsphilosophisches Interesse auch anfangs durchaus fern gelegen, es war ja gar nicht anders möglich, als daß der ganze Reiz des Geheimnisvollen und Wunderbaren nicht auch zur Religion hätte hinführen müssen, und zwar zu einer Religion, die wieder

ein Wunder geworden war. Nicht mehr ein selbstverständliches, natürliches Resultat der gesunden Menschenvernunft sollte sie sein, man wollte wieder fühlen, empfinden, vor allem „ahnden" Geheimnisse und Unendlichkeiten, die der Verstand vergeblich zu enträtseln sich abmüht. Erst wenn so wieder das Gefühl, das wollüstige Schwelgen in der Natur, Liebe und Liebeswonne, Rausch und Entzückung das Menschenherz bewegten, erst dann konnten ja die jubelnden Verse Hardenbergs Wahrheit werden:

„Jetzt scheint die Welt dem neuen Sinn
Erst wie ein Vaterland;
Ein neues Leben nimmt man hin
Entzückt aus seiner Hand."

Und so konnte es denn auch gar nicht ausbleiben, daß der unruhige, stets zu neuen Projekten geneigte Friedrich Schlegel sich ernstlich damit trug, seinem Volke eine neue Religion zu schenken.

Freilich, dieser sein kühner Plan blieb Plan, wie so vieles bei ihm und den Romantikern überhaupt. Aber aus ihrem Kreise erwuchs ein anderer, größer als sie alle, auch ein Romantiker und doch unendlich viel mehr, der das Problem der Religion tief im Innersten erfaßte, nicht nur als Reiz zu süßen Stimmungen und Gefühlen, sondern als Gegenstand ernsthaften Ringens und tiefen Denkens, und der so wirklich seiner Zeit eine Art neue Religion zu geben berufen war: Daniel Friedrich Schleiermacher.

Daß Schleiermacher aus der Romantik erwachsen ist, wer möchte daran zweifeln? Wenn er am Busen der unendlichen Welt sich liegend fühlt: „ich bin in diesem Augenblicke ihre Seele, denn ich fühle alle ihre Kräfte und ihr unendliches Leben wie mein eigenes, sie ist in diesem Augenblicke mein Leib, denn ich durchdringe ihre Muskeln und Glieder wie meine eigenen und ihre innersten Nerven bewegen sich nach meinem Sinn und meiner Ahndung wie die meinigen" (Reden 1. Aufl., S. 74) —, wenn er den ersten geheimnisvollen Augenblick der Religion beschreibt: „flüchtig und durchsichtig wie der erste Duft, womit der Tau die erwachten Blumen anhaucht, schamhaft und zart wie ein jungfräulicher Kuß, heilig und fruchtbar wie eine bräutliche Umarmung" (Reden ebd.) —, es braucht keines ausführlichen Studiums, um hier die Geistesverwandtschaft Schleiermachers mit der Romantik herauszufühlen. Und besonders das „Unendliche", der Lieblingsbegriff der Romantiker, mit dem sie alles, was ihnen unaussprechlich, unfaßlich, unbegreiflich schien, zu bezeichnen pflegten! Mag Schleiermacher diesen Begriff auch noch so sehr mit eigenem Inhalte gefüllt haben — der Begriff selbst hat zweifellos hier seine Heimat. „Anschauung des Universums, des Unendlichen", wem fielen da nicht die Verse von Novalis ein:

„Wenn ich ihn nur habe,
Hab ich auch die Welt,
Selig, wie der Himmelsknabe,

Der der Jungfrau Schleier hält.
Hingesenkt im Schauen
Kann mir vor dem Irdischen nicht grauen."

Vor allem aber war es eins, was Schleiermacher von der Romantik als Erbteil empfing und was nicht nur — wie manches von dem eben genannten — für die Form, sondern auch für den Inhalt seines Denkens dauernde Bedeutung erlangte, das war seine Schätzung des Individuums, der Individualität. Er hat hier, ohne die Tiefe der Kantischen Begründung der Moral zu erreichen, unbestreitbar für die Auffassung und Begründung der in dem Einzelmenschen wirksam werdenden sittlichen Motive Großes geleistet, wenn er auch über eine im wesentlichen doch deskriptiv bleibende Ethik nicht hinausgekommen ist. Durchaus falsch scheint es ihm zu sein, anzunehmen, daß es „Gefäße der Ehre und Gefäße der Unehre" gäbe, nein, alle Menschen haben ihren bestimmten, nur durch sie auszufüllenden Platz in dem ewigen Räderwerke der Menschheit; kein Mensch ist dem andern gleich und „in dem Leben eines jeden gibt es irgend einen Moment, wie der Silberblick unedler Metalle, wo er . . . . gleichsam aus sich herausgehoben und auf den höchsten Gipfel desjenigen gestellt wird, was er sein kann." Keineswegs aber erstreckt sich diese Individualität nur auf die einzelnen Menschen, sie geht viel weiter und begreift auch die verschiedenen Völker und Generationen unter sich; auch sie haben ihre eigentümliche Bedeutung, sowohl als notwendiges Ergänzungsstück zur vollkommenen Anschauung der Menschheit, als auch zur Mitwirkung an der Fortentwicklung des Ganzen auf Grund der Wechselbeziehung aller. Alle Nationen, alle Staatsformen, alle Stände, alle Sprachen, alles gewann für ihn besondere Gestalt und alle zusammen gewährten ihm das Bild eines gerade wegen dieser Vielgestaltigkeit durch und durch harmonischen Weltganzen.

Diese begeisterte Verehrung für den Gedanken der Individualität war es auch, welche dem so viel erörterten „Spinozismus" Schleiermachers ganz bestimmte Schranken setzte. Wohl noch niemand, der über Schleiermacher je geschrieben hat, hat es versäumt, jene Stelle aus den Reden zu zitieren, wo er dazu auffordert, den Manen des heiligen, verstoßenen Spinoza eine Locke zu opfern (Reden S. 54). In der Tat ist es ja auch sicher nicht zu leugnen, daß sich Spinozistische Elemente in Schleiermachers Welt- und Religionsanschauung finden. Auch Schleiermacher unterscheidet das Unendliche und Ewige von der durch Raum und Zeit bedingten Vielheit der endlichen Dinge, auch für ihn ist dieses Unendliche keine bloße Abstraktion, sondern es fällt ihm in letzter Linie zusammen mit der dinglichen Welt; als natura naturans angeschaut ist es der Weltgeist, als natura naturata die Gesamtheit der besonderen Darstellungsformen. Aber hier tritt auch sofort der Unterschied zwischen beiden Denkern zu Tage. Während Spinoza jedes Einzelne ebenso als Geist wie als Körper anschauen wollte — Denken

und Ausdehnung haben eben ganz denselben Gehalt und sind nur zwei verschiedene Anschauungsformen der ewigen Substanz, — ist für Schleiermacher das Unendliche nur eine transszendentale Größe, und so ist ihm zwar auch jedes Ding sowohl geistig wie leiblich, aber nicht in gleicher Weise, sondern im umgekehrten Verhältnis: je weniger ideal, desto mehr real, und je mehr ideal, desto weniger real. Und damit hängt auch zusammen, daß Schleiermacher zu dem Einzelnen eine andere Stellung einnimmt und einnehmen muß; der Satz Spinozas: „Omnis determinatio est negatio" gilt für ihn nur teilweise, denn jedes Begrenzte ist ihm nicht bloß ein Teil, sondern Ausdruck und Darstellung des Unbegrenzten, und so schaut er in noch viel höherem Sinne als einst Spinoza alles Endliche „sub specie aeternitatis" an.

Ebenso wie bei Spinoza muß man sich hüten, den Einfluß Schellings auf Schleiermacher zu hoch anzuschlagen. Daß er z.T. auch auf seinen Bahnen gewandelt ist, ging aus dem Vorstehenden ja hervor; auch Schelling fand seinen Gott in der dem Idealen und Realen gemeinsam zu Grunde liegenden „Indifferenz" oder Identität beider, und Geist und Natur unterschied er ebenso wie Schleiermacher durch ein jeweiliges Vorwiegen des idealen oder des realen, des „subjektiven" oder des „objektiven" Faktors. Aber ein schrankenloser Anhänger der absoluten Identitätsphilosophie ist Schleiermacher trotzdem keineswegs. Schelling wollte alles Endliche nur gelten lassen, sofern es im Absoluten sei; und da das Absolute eben keine Gegensätze haben kann, sondern indifferente Einheit ist, so kann den Gegensätzen selbst, der ganzen gegensätzlichen Welt reale Bedeutung nicht zukommen. Demgegenüber will Schleiermacher durchaus die Realität der Welt festgehalten wissen; unsere menschliche Erkenntnis kann sich nur auf diese Realität, also auf „Gegenstände möglicher Erfahrung" erstrecken, eine Ableitung unseres Wissens dagegen aus dem Absoluten ist unmöglich und würde immer nur zu einer falschen Isolierung des Transszendentalen führen, da ein von allem Realen losgelöstes Wissen gar nicht denkbar ist.

So müssen wir die gewiß unleugbar vorhandenen Beeinflussungen Schleiermachers durch Spinoza und Schelling wesentlich einschränken, während andererseits eben diese Beeinflussung durch die beiden Philosophen eine bedeutende Modifizierung des romantischen Elements bei Schleiermacher nach sich zog. Dennoch aber scheinen uns auf den ersten Blick alle diese Grundlagen des Schleiermacherschen Systems ungleich bedeutungsvoller zu sein, als seine Beziehungen zu Kant, wo es uns zunächst so vorkommt, als seien die beiden Denker durch eine Welt von einander geschieden.

Es scheint uns dies so, nicht nur deswegen, weil Schleiermacher in seiner „Kritik der bisherigen Sittenlehre" scharf gegen Kant Stellung genommen und dessen Ethik als unproduktiv, weil rein negativ, gebrandmarkt hat, auch sonst zuweilen gegen Kant direkt aufgetreten ist. Ich sage, nicht

nur deswegen; denn es ist durchaus nicht unmöglich und auch gar nichts Seltenes, daß sich jemand veranlaßt sieht, scharf gegen einen anderen zu polemisieren, dem er in Wirklichkeit ganz nahe steht; gerade die Gemeinsamkeit der Grundprinzipien läßt oft die kleinen Einzeldifferenzen um so schärfer hervortreten; und eine gewisse Gemeinsamkeit ist ja überhaupt die unumgängliche Voraussetzung für jede Kontroverse. Aber lassen wir einmal die Werke Kants und Schleiermachers auf uns wirken, so scheint uns die Kluft zwischen beiden allerdings ungeheuer. Schleiermacher, der Jünger der Romantik, der Mann mit dem warmen, ja heißen und leidenschaftlichen Gefühl, und daneben Kant, der nüchterne Begründer einer allen Schwärmereien abholden kritischen Sezierung unseres Bewußtseins; Schleiermacher, dem die Religion eins war mit dem den Urgrund der Seele ausmachenden Gefühlsleben, und Kant, der dem religiösen Gefühle die eine trockene Anmerkung widmet, daß die Bewunderung der Schönheiten und die Rührung durch die mannigfaltigen Zwecke der Natur etwas einem religiösen Gefühle Ähnliches an sich haben (Kritik der Urteilskraft, S. 386), aber auch nicht versäumt, hinzuzufügen, daß daher hier eine moralische Beurteilung am Platze sei.

Aber mag man dies alles auch mehr als einen in der Persönlichkeit begründeten Unterschied ansehen, — obgleich immerhin auch hier das Wort Fichtes in Betracht kommen dürfte, daß die Philosophie, die man sich wähle, davon abhänge, was für ein Mensch man sei — leugnen kann man doch nicht, daß auch in den „Systemen" beider Männer die Differenzen wahrlich nicht gering sind. Wie energisch Schleiermacher dem moralischen Rigorismus Kants das Recht der individuellen Persönlichkeit gegenübergestellt hat, sahen wir schon; und ebenso hat er der Geschichte und geschichtlichen Entwicklung viel mehr Raum verstattet (oder wenigstens versucht, es zu tun), was schon an der Auffassung von Christus klar wird, den Kant im wesentlichen als personifizierte Idee, Schleiermacher aber wenigstens auch als historische Person gelten läßt. Ebenso stellten wir bereits oben fest, daß Schleiermacher sich durchaus die Realität der Außenwelt nicht nehmen lassen wollte, auch Raum und Zeit nicht nur für subjektive Anschauungsformen hielt (von seiner Jugendschrift: „Darstellung und Beurteilung der spinozistischen Lehre", wo er in diesem Punkte noch auf Kantischem Boden steht, sehe ich hier ab). Und während Kant als Kriterium des Denkens die gesetzmäßige Übereinstimmung des Denkens in und mit sich selbst ansah, gesellte Schleiermacher zu diesem Maßstabe noch den anderen der Übereinstimmung des Denkens mit dem Sein, der für Kant völlig gegenstandslos gewesen wäre. Die von Schleiermacher sodann hinter beiden, Denken und Sein, letztlich gesuchte Einheit oder Identität, Gott genannt, mußte gleichfalls als eine Überschreitung des Kantischen Kritizismus erscheinen, der Gott nur von der praktischen Vernunft aus postulieren wollte.

Und endlich genügt ein Blick namentlich in Schleiermachers Reden, um uns davon zu überzeugen, mit welcher Energie er einer Trennung der Religion von der Moral das Wort redet, einer Trennung, die ihm gar nicht scharf genug sein kann. Hatte er doch auch den ganzen Kantischen Begriff des höchsten Gutes, als noch zu sehr mit der Glückseligkeit verknüpft, abgelehnt. Kant dagegen hat die Religion in der engsten Weise mit der Sittlichkeit verbunden, so eng, daß ein prinzipieller Unterschied eigentlich überhaupt kaum übrig bleibt. Die Religion besteht einfach darin, daß die sittlichen Gesetze als Gebote Gottes erkannt werden.

In der Tat wird auf diese gewaltige Differenz zwischen Kant und Schleiermacher von mancher Seite großer Wert gelegt. Man liebt es hier, Schleiermacher als den Überwinder des bösen Rationalismus und somit als den Wiederhersteller des reinen Glaubens zu preisen, während man Kant doch recht mißtrauisch gegenübersteht. Zwar wird es wohl nur wenige geben, die auf wissenschaftliche Bedeutung Anspruch machen und meinen, Kant prinzipiell ignorieren zu können; in der Tat aber stellt es sich doch oft so, daß man sich zwar einzelne Aussprüche von ihm, wie den von dem gestirnten Himmel und dem moralischen Gesetz und ähnliche, ganz gern gefallen läßt, im übrigen aber so tut, als habe Kants ganzes Lebenswerk niemals existiert oder sei wenigstens jetzt nicht mehr vorhanden. Die Frage, ob mit dem eben skizzierten und ohne Zweifel vorhandenen großen Unterschiede zwischen Kant und Schleiermacher das letzte Wort über das Verhältnis beider Männer zu einander gesprochen sei oder nicht, ist also auch für das moderne wissenschaftliche und religiöse Leben ungemein bedeutungsvoll und hat keineswegs nur historisches Interesse.

Da muß nun zunächst festgestellt werden, wie es durchaus falsch ist, Kant und Schleiermacher so zu unterscheiden, daß man sagt: Schleiermacher sei der warm religiös empfindende und Kant der lediglich kritisch kühl denkende Forscher gewesen. Gewiß ist etwas Wahres daran, und das Temperament beider Männer ist in der Tat recht verschiedenartig; im übrigen aber war Kant eine in jeder Weise eminent religiöse Natur. Ich möchte zwar nicht ohne weiteres zugeben, daß Kant bei seiner ganzen kritischen Arbeit im wesentlichen durch das Bestreben geleitet worden sei, die Religion zu retten,*) so viel ist doch jedenfalls sicher, daß er diesen Zweck auch gehabt und stets im Auge behalten hat, den Zweck, die Religion auf eine festere und solidere Basis zu stellen, als Orthodoxie und Rationalismus es vermocht hatten.

Mit Absicht nenne ich diese beiden religiösen Richtungen in einem Atem. Trotz der großen Unterschiede in ihrer beiderseitigen Stellung zu den Einzelfragen des Christentums und trotz ihrer erbitterten Gegnerschaft

*) So Otto Richter in dem Jahresbericht des Kgl. Gymnasiums zu Lauban 1905, S. 23, einer sehr interessanten, wenn auch etwas einseitigen Arbeit.

gingen sie ja doch beide von ein und derselben Voraussetzung aus, daß es nämlich verstandesmäßig zu ergründende religiöse Wahrheiten und demgemäß einen von der Vernunft als „richtig" zu bezeugenden Glauben und eine ebensolche Lehre geben müsse. Ob diese Wahrheiten auf die Bibel als inspiriertes Wort Gottes oder auf die Aussagen des gesunden Menschenverstandes gegründet wurden, war schließlich gleichgiltig; am Ende kam doch beides auf dieselbe seelische Funktion hinaus. Demgegenüber war es nun Kant, der, man kann fast sagen: zum erstenmale, die Frage nach dem Wesen und nach dem inneren Rechte der Religion energisch aufwarf und nicht durch irgendwelche empirischen und sonstigen Betrachtungen zu lösen versuchte, sondern durch Rückgang auf das menschliche Bewußtsein und seine Fähigkeiten. Er riß so die Religion für immer los von jeder Art verstandesmäßigen Erkennens und Beweisens, den uralten, seit den Apologeten des 2. christlichen Jahrhunderts unheilvoll wirkenden Irrtum endgültig zertrümmernd, der in dem Christentum die „wahre Philosophie" oder etwas Ähnliches, dem Verstande Zugängliches, hatte sehen wollen. Damit, daß alle menschliche Erkenntnis auf Gegenstände möglicher Erfahrung eingeschränkt wurde, war es unmöglich geworden, auf dem Wege eben dieser Erkenntnis zu dem höchsten Wesen vorzudringen, dessen Eigenschaft ja gerade die ist, daß es über aller Erfahrung steht. Mag also die theoretische Vernunft die Idee eines höchsten Wesens auch noch so nötig haben — und das hat sie in der Tat —, nie darf diese Idee zu einer konstitutiven erhoben werden, nie darf man wähnen, auf diesem Gebiete irgend eine Existenz nachweisen zu können; eine Nichtexistenz freilich ebenso wenig.

Mit diesen Prinzipien ist Kant bahnbrechend geworden für alle die unendlich mannigfaltigen Religionsformen, wie sie das 19. Jahrhundert hervorgebracht hat. Mag man das Werk Kants auch noch so sehr bei Seite zu schieben oder zu „widerlegen" versucht haben, ganz hat es doch nicht mehr verloren gehen können, daß Religion in keiner Weise ein Wissen ist, sein soll und sein kann. Erst hiermit war die von Luther angebahnte Reformation wirklich auf den Gipfel der Vollendung geführt; und Kant, nicht Schleiermacher oder irgend ein anderer, ist, wie der Begründer der modernen Philosophie, so auch der Begründer der modernen Theologie geworden.

Daß damit das Verdienst und der Einfluß Schleiermachers nicht verkleinert werden soll, ist klar. Denn eben das behaupten wir, daß Schleiermacher in dieser Grundposition mit Kant durchaus einig ist. Von der ersten Ausgabe seiner Reden an hat Schleiermacher nichts mit solcher Schärfe und nimmer müden Beharrlichkeit betont, wie dieses, daß die Religion kein Wissen, oder, wie er sich meistens ausdrückt, keine Philosophie oder Metaphysik sei; ja, man kann sagen, daß bei den vielen Wandlungen, die Schleiermachers philosophische und theologische Stellung durchgemacht hat

ihm nichts so fest stand wie diese kritische Grundposition. So mußte er sowohl den Empirismus wie jede dogmatische Metaphysik ablehnen, konnte also in letzterer auch nicht das Wesen oder eine Grundlage der Religion erblicken. Als eine Entwürdigung der Religion erscheint es ihm, sie mit irgendwelcher Wissenschaft zusammenbinden zu wollen. Gerade auch die Gegner der Religion, so meint er, müßten sich dagegen sträuben, denn sie würden doch nicht gegen einen Schatten kämpfen wollen; das sei die Religion aber, wenn man sie zur Philosophie oder zur Moral oder zu einer „Chrestomathie für Anfänger von beiden" mache (Reden S. 44.47). Und kurz und klar formuliert er es noch zuletzt in seiner „Glaubenslehre": „Die Frömmigkeit ist rein für sich betrachtet weder ein Wissen noch ein Tun" (Der christliche Glaube 1. Aufl. § 8, 2. Aufl. § 3). Gewiß ist namentlich bei dem jungen Schleiermacher ein gut Teil Romantik mit im Spiel bei dieser scharfen Trennung von Religion und Wissenschaft; aber die Hauptsache ist doch die von Anfang an in Schleiermacher zur festesten Überzeugung gewordene kritische Ablehnung aller über unsere Erfahrung hinausgehen wollenden Erkenntnis.

Aber beweist unsere vorhin festgestellte Verwandtschaft Schleiermachers mit Schelling nicht das Gegenteil? Ist er in seinem philosophischen Gottesbegriff, der dem Idealen und Realen in gleicher Weise zu Grunde liegenden Einheit, nicht die Bahnen der erklärten Metaphysik gewandelt? Dieser Einwurf leuchtet zunächst so sehr ein und trägt so sehr den Schein des Rechts an sich, daß es lohnt, diese Frage, die wir schon oben kurz streiften, näher zu untersuchen.

Der selbstverständliche Ausgangspunkt für die Philosophie Schleiermachers war, wie wir sahen, die Unterscheidung des Idealen und des Realen, des Geistigen und des Dinglichen, oder wie er es sonst nennen mag. Er bemüht sich gar nicht erst, diese Differenz zu beweisen oder zu erklären; sie ist für ihn eben einfach vorhanden, ohne daß sie erst eines Beweises bedürfte. „Der höchste Gegensatz, unter dem alle anderen begriffen vorschweben, ist der des dinglichen und des geistigen Seins. Dinglich ist das Sein als das Gewußte, geistig als das Wissende, beides natürlich im weitesten Sinne genommen. Dieser Gegensatz . . . ist *der aller Wissenstätigkeit als ihre allgemeinste Bedingung innewohnende*" (Philosophische Sittenlehre § 46). In allem Seienden ist Ideales und Reales vorhanden, nur in verschiedener Verteilung; überwiegt das Erstere, so haben wir Geist, überwiegt das Letztere, so haben wir Natur. Auf diese Weise kommen überhaupt alle Gegensätze zustande; „jeder Gegensatz muß gegeben sein in der Zwiefältigkeit, des Übergewichts hier seines einen, dort des anderen Gliedes" (Philos. Sittenl. § 38), d.h. also, er ist rein quantitativer Natur und sichert so die Kontinuität des Seins und Geschehens, die sonst verloren gehen würde.

Bei dieser Konstatierung der Gegensätze allein aber können wir uns nicht beruhigen; vielmehr würde so ein „leeres" Mysterium (Dialektik § 135) entstehen. Wir werden durch sie auf die Annahme einer Einheit eben dieses Idealen und Realen geführt. Dieses indifferente Absolute sah Schleiermacher zunächst als die positive Zusammenfassung beider Seinsmomente an (so noch in seiner Vorlesung über Dialektik im Jahre 1811). Später faßte er, noch kritischer und vorsichtiger geworden, sie lediglich als eine rein negative Größe, welche die Gegensätze nicht ein-, sondern ausschließt, als Negation des Gegensätzlichen. Diese Identität von Idealem und Realem, von Subjekt und Objekt nennt Schleiermacher nun das Absolute oder „Gott"; alles, was unter dem Gesetze des Gegensatzes steht, dagegen „Welt."

Mit dieser Postulierung gerät Schleiermacher aber keineswegs in eine unkritische Metaphysik hinein. Weil wir Sein und Wissen nur in Beziehung zu einander kennen, darum muß man annehmen, daß es ein Höchstes gibt, in dem sie beide einander schlechthin gleich sind. Aber eben weil wir in ihm die Identität von Denken und Sein haben, eben darum kann es nie ein Gegenstand des Denkens werden. Mit aller Energie des entsagungsbereiten Kritizismus betont es Schleiermacher, daß diese oberste Einheit für unser erfahrungsmäßiges Erkennen unzugänglich, völlig „hinter dem Vorhange" sei und bleibe. Gewiß ist diese transszendentale Bedingung alles Seins und alles Wissens nicht kantisch, sondern vielmehr zu Schelling hintendierend. Darin aber bleibt Schleiermacher unentwegt ein Anhänger des Kantianismus, daß er jede Ableitung des Wissens und des Seins aus diesem höchsten Wissen für unmöglich erklärt. Nur einen Grenzbegriff will er aufstellen, dem sich anzunähern das Denken die ewige Aufgabe habe. Solange das Denken dieses Ziel nicht erreicht habe, sei es noch im Werden begriffen und also noch nicht zum höchsten Wissen geworden.

Schleiermachers Begriff des Absoluten hat demnach viel Ähnlichkeit mit dem „Ding an sich" Kants; ja er ist fast kritischer als dieser selbst. Hängt er doch zusammen mit jenem Einwande gegen Kant (in der „Darstellung und Beurteilung der spinozistischen Lehre"), daß es unmöglich sei, für jedes Objekt des Erkennens ein νοούμενον anzunehmen. Jedenfalls ist Schleiermacher in allen diesen Fragen nie metaphysisch interessiert gewesen; und mit dem Lieblingsproblem der Metaphysiker, wie aus dem Absoluten das Relative werde, hat er sich nie beschäftigt. Überhaupt ist ihm das Transszendentale als solches ziemlich gleichgültig; er will nur die Möglichkeit des Wissens und des Seins untersuchen. Mit einem Worte: er treibt kritische Erkenntnistheorie. Die Befreiung der Religion von allen wissenschaftlichen, verstandesmäßigen Erwägungen, wie sie Kant angebahnt hatte, sie ist so von Schleiermacher in keiner Weise durch metaphysische Spekulationen eingeschränkt, sondern durchaus festgehalten und ausgebaut worden.

Sind so Schleiermacher und Kant in der prinzipiellen Trennung von

Religion und Wissenschaft durchaus einig, so haben sie doch andrerseits viel zu viel Wirklichkeitssinn, um nicht zugeben zu müssen, daß jede empirische Religionsform notwendigerweise auch mit Vorstellungen verbunden ist, m. a. W., daß es trotz der Ablehnung des intellektualistischen Religionsbegriffs doch stets zur Bildung von Dogmen kommen muß und kommen wird. Die Frage ist nur, welche Geltung diesen Dogmen eingeräumt werden darf, sowohl in allgemein wissenschaftlicher wie in religiöser Beziehung. Selbstverständlich ist beiden Philosophen, daß sie den sonstigen Ergebnissen der Vernunft in keiner Weise widersprechen dürfen. Aber auch wenn sie das nicht tun, ist noch durchaus nicht irgendwie berechtigt, sie als verpflichtend jemand aufzuerlegen. Zum *Wesen* der eigentlichen Religion gehören sie nicht. „Die wahre Religion enthält nichts als Gesetze, d.h. solche *praktische* Prinzipien, die wir als durch reine Vernunft (nicht empirisch) offenbart anerkennen" (Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft S. 180). Dasselbe, nur viel schärfer, spricht Schleiermacher aus. Namentlich in den Reden lehnt er jeden religiösen Anspruch der Dogmen durchweg ab. Auch der so oft als der in der Dogmatik wichtigste bezeichnete Unterschied zwischen Personalismus und Pantheismus im Gottesbegriff ist ihm belanglos; ähnlich wie Kant dem Unterschiede von Polytheismus und Monotheismus nur geringe Bedeutung beimaß, da jener ethisch sehr hoch stehen könne, während dieser oft ganz abergläubisch und zeremoniell sei. Ja sogar den „Glauben an Gott" selbst hält Schleiermacher nicht für entscheidend; „mit großer Gelassenheit haben religiöse Menschen das, was man Atheismus nennt, neben sich geduldet, und es hat immer etwas gegeben, was ihnen irreligiöser erschien als dieses" (Reden S. 130). Auch die ja viel maßvoller als die Reden geschriebene Glaubenslehre kommt im großen und ganzen zu demselben Resultat.

So wäre es nach Kants und Schleiermachers gemeinsamer Ansicht gänzlich unreligiös, Zustimmung zu den Glaubenssätzen jemand aufzwingen zu wollen. „In der christlichen Offenbarungslehre kann man keineswegs vom unbedingten Glauben an geoffenbarte Sätze anfangen, denn dann wäre der christliche Glaube nicht bloß fides imperata, sondern fides servilis" (Rlg. i. d. Gr. d. bl. V. S. 177). Dieser Satz Kants erinnert schon im Wortlaut an den von Schleiermacher: „Glaube, was man gemeinhin so nennt, annehmen, was ein anderer getan hat, nachdenken und nachfühlen wollen, was ein anderer gedacht und gefühlt hat, ist ein *harter und unwürdiger Dienst*" (Reden S. 120).

Trotzdem aber so die Dogmen von den beiden Denkern aus dem Zentrum der Religion verdrängt worden sind, haben sie doch bei beiden eine doppelte Bedeutung beibehalten. — Zunächst haben sie einen gewissen propädeutischen Zweck. Sie sind nötig, um die religiösen Erlebnisse anderen mitzuteilen, diesen selbst womöglich dazu zu verhelfen und so eine religiöse

Gemeinschaft zu ermöglichen. Von diesem Standpunkte aus, vom Standpunkte der Kirche, haben sie ihren großen Wert und „müssen als schätzbares Mittel, um der natürlichen Religion Faßlichkeit, selbst für die Unwissenden, Ausbreitung und Beharrlichkeit zu geben, geliebt und kultiviert werden" (Kant, a. a. O. S. 177). Werden diese Lehren nun zusammengefaßt zu einem Systeme, so erhalten wir, was Kant „gelehrte Religion" nennt (a. a. O. S. 175) und Schleiermacher „dogmatische Theologie", die „die Wissenschaft von dem Zusammenhange der in einer christlichen Kirchengesellschaft zu einer gegebenen Zeit geltenden Lehre ist" (Christl. Glaube 2. Aufl. § 19). In einer christlichen Kirchengesellschaft zu einer gegebenen Zeit — das ist für beide das Entscheidende. Keinerlei dauernde Geltung können die Dogmen beanspruchen, nur in ihrer Zeit und ihrer Kirche sind sie von Wert.

Der zweite Zweck der religiösen Lehrsätze, der bei Kant und vor allem bei Schleiermacher noch wesentlich mehr hervortritt, ist der, den religiösen Gefühlen des betreffenden Individuums selbst Klarheit zu verschaffen. Der Ausführung dieses Gedankens dienen besonders die Paragraphen 15 und 16 der Glaubenslehre, in denen Schleiermacher zeigt, wie die Dogmen einerseits zwar nur möglich sind, wo Erregungen des frommen Selbstbewußtseins vorliegen,*) diesen aber, die ohne sie eine „dunkle Erscheinung" bleiben würden, dann von unschätzbarem Werte zu sein vermögen, eben als „Reflexionen über das religiöse Gefühl." Was aber können diese Lehrsätze nun aussagen? Natürlich nichts, was allgemeine oder wissenschaftliche Geltung beanspruchte, wohl aber können sie in analogischer Weise Vorstellungen geben von dem Wesen des religiösen Erlebens. Stets bleiben sie im gewöhnlichen Sinne „inadäquat", wie Schleiermacher später anstelle des früher von ihm gebrauchten Ausdrucks „mythisch" sagte. Und eben das ist nach Kant (Lose Blätter *D* 15) der Unterschied zwischen der dogmatischen Theologie und der kritischen, daß die erste „konstitutive, begriffliche Erkenntnis von übersinnlichen Dingen für möglich hält, diese dagegen die Inkongruenz aller menschlichen Begriffe eingestehe und mit Bewußtsein die Analogie gebrauche."**)

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß unsere beiden Philosophen mit dieser ihrer gemeinsamen Stellung zu den Dogmen und namentlich mit der symbolischen bezw. ästhetischen Auffassung einen Weg beschritten haben, der gewiß, wie die Hegelianischen Theologen genugsam bewiesen haben, sehr in die Irre zu leiten vermag, andererseits aber doch damals wie zu allen Zeiten seine große Bedeutung gehabt hat und behalten wird.

*) Vgl. auch „Vermischte Gedanken und Einfälle" 86: „Dogmen, selbst das ursprüngliche, entstehen nur bei Entbindungen des religiösen Sinnes, und es bleibt gewöhnlich nachher nur das caput mortuum derselben zurück."

**) Vgl. hierzu Otto Richter a. a. O. S. 14.

So sehr aber Kant und Schleiermacher in dieser Stellungnahme einig sind, daß Religion weder Wissenschaft sei, noch auf ihr fuße, so sehr scheinen sie in der zweiten Frage, die sich nun ergibt, von einander abzuweichen. Wir machten schon oben aufmerksam auf die schroffe Art und Weise, mit der Schleiermacher die Religion von der Moral zu trennen versucht; „Frömmigkeit ist kein Tun", dieser Satz der Glaubenslehre (§ 3) findet namentlich in den Reden seine denkbar schärfste und rücksichtsloseste Ausführung. Wie ganz anders Kant! Ihm ist die Religion Moral, oder wenigstens alles das an der Religion, was irgendwie Wert und Geltung beanspruchen darf. Alle religiösen Werte werden in ethische umgesetzt, und die Prediger sollten, wenn wir das Ideal schon erreicht hätten, eigentlich nichts anderes sein als Lehrer der Tugend — dies letztere besonders ein Gedanke, gegen den sich Schleiermacher mit aller Leidenschaft wendet. „Begnüge sich der Staat, wenn es ihm so gut deucht, mit einer religiösen Moral; die Religion aber verleugnet jeden moralisierenden Propheten und Priester; wer sie verkündigen will, der tue es rein!" (Reden S. 222). In der Tat ist hier der Widerspruch zwischen Kant und Schleiermacher nicht nur Schein; Schleiermachers Religionsbegriff führt wirklich, wie wir noch sehen werden, über den Kants weit hinaus. Trotzdem ist auch in dieser Frage, dem Verhältnis von Religion und Moral zu einander, die Kluft zwischen beiden Denkern nicht eine derartig große, daß jegliche Beziehung und Verbindung fehlte.

Zunächst wäre es ein Irrtum, wenn man behaupten wollte, Kants Religionsphilosophie sei gänzlich in der alten Abhängigkeit der Moralphilosophie stecken geblieben. Vielmehr hat auch Kant den Versuch nicht nur unternommen, sondern er ist ihm auch gelungen, eine wirkliche Abgrenzung zwischen diesen beiden Gebieten der Philosophie herzustellen. Um dies zu beweisen, müssen wir uns kurz den Gang der Kantischen Begründung der Religion vergegenwärtigen.

Auszugehen ist hierbei von dem im menschlichen Leben sich bemerkbar machenden Dualismus; zwei Triebfedern sind in ihm wirksam, die sinnliche und die sittliche. Nun sollte eigentlich das Verhältnis beider zu einander so beschaffen sein, daß das sittliche Moment sich das sinnliche mehr und mehr unterordnete. In der Tat aber ist das Umgekehrte der Fall. Die sinnlichen Triebfedern lehnen sich gegen die sittlichen auf, sind also böse; und da der Mensch ihnen von Natur mehr zu folgen geneigt ist, als den moralischen, so muß man in ihm einen radikalen Hang zum Bösen annehmen. Der Mensch hat nun die Aufgabe, mit aller Kraft die Umkehrung dieser Triebfedern zu erstreben, gegen das böse Prinzip in ihm zu kämpfen. Hierbei aber würde das reine Sittengesetz nur niederdrückend wirken; und es ist daher zur Unterstützung des sittlichen Strebens im Menschen noch nötig, der Glaube an ein göttliches Wesen, das uns einerseits zwar die

ethischen Gebote auferlegt, andererseits aber, weil es Liebe ist, uns durch seine erlösende Macht zu Hilfe kommt und uns so den Weg zur völligen Wiedergeburt eröffnet.

Dieser Gedanke der Erlösung ist es nun, mit dem Kant seine Religionsphilosophie von seiner Ethik deutlich scheidet und sich der Schleiermacherschen Position merklich nähert. Nicht, als ob der Erlösungsbegriff beider Männer derselbe wäre! Während Schleiermacher vom Erlöst-werden redet, nimmt Kant durchaus Selbsterlösung an, und alle Ausdrücke bei ihm, die etwas anderes zu besagen scheinen, sind nur ein Mittel, um unter dem Wöllnerschen Regimente seine Ansichten nicht als gar zu furchtbar und gottlos erscheinen zu lassen. Überhaupt ist die ganze Art und Weise, wie Kant zur Annahme seiner erlösenden göttlichen Macht gelangt, von der Schleiermachers gänzlich verschieden. Andererseits aber kann es doch keinem Zweifel unterliegen, daß mit dem Gedanken Kants, die Religion stelle im Gegensatze zu der bloßen Forderung der Ethik die Möglichkeit der Erfüllung dem gläubigen Menschen vor Augen, eins der Grundprinzipien jeder religiösen Betrachtungsweise allerdings bezeichnet ist, und daß Schleiermacher hier ganz mit Kant übereinstimmt. In der alten rationalistischen Betrachtungsweise der Religion ist Kant auch nach dieser Richtung hin nicht gänzlich stecken geblieben, sowenig wir den großen dann durch Schleiermacher gemachten Fortschritt irgendwie verkennen wollen.

Und andererseits ist es begreiflich, daß Schleiermacher jene schroffe Auseinanderhaltung von Religion und Sittlichkeit, wie er sie in der ersten Auflage seiner Reden versucht hatte, auf die Dauer nicht festhalten konnte. Sie war ja eigentlich auch 1799 nur gezwungen aufrecht zu erhalten gewesen. Denn wenn dort Ehrfurcht und Demut, Liebe und Dankbarkeit, Mitleid und Reue religiöse Gefühle und nicht sittliche Tugenden genannt werden, so ist das eigentlich nur noch ein Streit um Worte. Nach dem allgemeinen Sprachgebrauche wird man also doch wohl sagen können, daß es Schleiermachers Ansicht von Anfang an gewesen ist, religiöse Gefühle könnten auch sittliche Handlungen auslösen, wenn auch damit noch nicht gesagt ist, daß die Religion die notwendige Bedingung der Sittlichkeit sei. Das wird denn auch in den Reden und später ebenfalls noch entschieden in Abrede gestellt; nur ist es selbstverständlich, daß die christliche Sittenlehre ohne die christliche Religion nicht möglich ist. Nun erkennt aber Schleiermacher einen materialen, inhaltlichen Unterschied zwischen der christlichen und der allgemeinen (philosophischen) Sittenlehre nicht an, höchstens läßt er jene als einen besonderen, positiven Fall von dieser gelten. So rücken ihm denn doch Religion und Sittlichkeit recht nahe zusammen, wobei der ersteren namentlich auch die Aufgabe zufällt, der Achtung der Individualität innerhalb der Moral Geltung zu verschaffen.

Erschien hier die Sittlichkeit mehr als ein Produkt der Religion, so

ist andererseits in der eigentlichen Philosophie Schleiermachers zuweilen die Ethik das Grundlegende und die Religion das Abgeleitete. Das religiöse Gefühl ist vernünftiges Gefühl; und da nach der Dialektik alle Vernunfttätigkeit in Physik (Wissen vom realen Faktor) und Ethik (Wissen vom idealen Faktor) sich teilt, so ist klar, daß die Religion unter das Gebiet der Ethik fällt. Hier kann die Religion manchmal geradezu als ein Teil der Sittlichkeit angesehen werden. Das umgekehrte Verhältnis hat statt, sobald man, wie Schleiermacher zuweilen, unter Religion im weiteren Sinne die transszendentale Bedingung aller Bewußtseinsfunktionen versteht. Jedenfalls, wie dem auch sei, so sehr es Schleiermachers Verdienst ist, die Religion von der Moral deutlich abgelöst zu haben, so wenig hat er einer eigentlichen Trennung beider das Wort geredet, die der tatsächlichen Einheit des menschlichen Bewußtseins hätte gefährlich werden können.

Daß Schleiermacher eine ethische Betrachtungsweise der Religion durchaus nicht bestritten hat, erkennt man außerdem noch an der Art und Weise, wie er die verschiedenen vorhandenen Religionsformen beurteilt und gewertet hat. Daß Kant dabei rein moralische Maßstäbe anlegen mußte, ist klar. Aber auch Schleiermacher steht dem, trotz allem, was namentlich in den Reden dagegen zu sprechen scheint, nicht gänzlich fern. Auch er meint, daß die besonderen Gestaltungen der Frömmigkeit vor allem danach zu beurteilen sind, ob sie das Natürliche dem Sittlichen oder das Sittliche dem Natürlichen unterordnen (Christl. Glaube, 2. Aufl. § 9), und erklärt das Christentum für die höchste Religionsform, weil es einerseits monotheistisch sei und andererseits der teleologischen Richtung der Frömmigkeit angehöre. Und zwar hat das Christentum – und das hebt es ethisch so besonders hoch – das „Reich Gottes" zum Inhalt, dies namentlich ein Gedanke, der sich mit Kant sehr nahe berührt und zeigt, daß Schleiermacher die große ethische Bedeutung hochstehender Religionen durchaus nicht verkannt hat.

Eigentlich ist es ja auch selbstverständlich, daß Schleiermacher bei seiner schroffen Auseinanderhaltung von Religion und Moral nicht stehen bleiben konnte. Denn gerade das ist ja sein Verdienst, im Gegensatze zu dem doch immerhin auf eine bestimmte Seelenregung eingeschränkten Religionsbegriffe Kants die Universalität der Religion im Bewußtsein gezeigt und veranschaulicht zu haben, eine Universalität, die es unmöglich macht, die Frömmigkeit von den anderen Funktionen des menschlichen Seelenlebens durch einen breiten Graben zu trennen. Es ist daher auch nur mit Vorbehalt aufzunehmen, wenn so oft gesagt wird, Schleiermacher habe der Religion eine eigene „Provinz" im Bewußtsein angewiesen. Verselbständigt hat er die Religion, aber nicht eigentlich auf dem Wege der Konstatierung eines neuen „Seelenvermögens." Nein, es ist doch etwas anderes darunter zu verstehen, wenn man von der Schleiermacherschen „Begründung der Religion im Gefühl" spricht.

Aber hat denn Schleiermacher den Grund der Religion überhaupt im Gefühl gesucht? In der ersten Auflage seiner Reden jedenfalls findet sich eine andere Beschreibung. Hier heißt es, Religion sei Anschauung und Gefühl; und zwar ist es gerade die erstere, welche die Hauptsache zu sein scheint. „Anschauen des Universums, ich bitte, befreundet Euch mit diesem Begriffe, er ist der Angelpunkt meiner ganzen Rede, er ist die allgemeinste und höchste Formel der Religion, woraus sich ihr Wesen und ihre Grenzen aufs genauste bestimmen lassen" (Reden S. 55). Demnach könnte es also scheinen, als ob nicht sowohl das Gefühl, als vielmehr die Anschauung für Schleiermacher der Ort der Religion sei, und es dürfte nötig sein, sich zunächst einmal die Bedeutung dieses Begriffes und sein Verhältnis zu dem Gefühl klar zu machen.*)

Zunächst spielt die Anschauung für Schleiermacher eine Rolle bei der Betrachtung der Körperwelt, hier deutlich unter Kantischem Einflusse. Das Wesen der Dinge anzuschauen ist uns nicht möglich, nur ihr Handeln wirkt auf uns ein. Diese Einwirkung ist aber noch keine Anschauung, sondern diese wird erst von dem Menschen gebildet. „Nichts ist Wirkung der Körperwelt auf mich, das Wirken geht immer von mir auf sie" (Monologen 1. Aufl. S. 16). Zur Folge hat diese Anschauung nun eine Erregung unseres Bewußtseins, d.h. Gefühle. Anschauung und Gefühle sind also unzertrennlich, sie bedingen sich gegenseitig. Dasselbe gilt, nur noch viel intensiver, von der Selbstanschauung, die im Gegensatz zu der Anschauung der Außenwelt als eine ursprüngliche bezeichnet wird. „Ursprünglich" nicht deshalb, weil die innere Fähigkeit des Menschen hierbei im Spiele ist, — denn das ist ja überall so, — sondern weil hier überhaupt keine Einwirkung von außen her stattfindet, sondern alles lediglich im Wesen des Menschen begründet liegt. Daher ist auch nicht jeder Mensch zu dieser Selbstanschauung fähig. Wer ganz im Sinnlichen stecken geblieben ist, der wagt es schon gar nicht, sich selbst zu betrachten, da er Grund hat zu fürchten, daß er nichts Wertvolles sehen werde. Ganz parallel mit der Selbstanschauung geht das Freiheitsgefühl; beide wirken sich aus und sind überhaupt nur möglich im Handeln. In Analogie mit dieser Anschauung seiner selbst steht die Anschauung des anderen Menschen, auch diese eng verbunden mit Gefühlen, sei es der Lust, wenn der Mensch in dem anderen sein eignes Wesen wiederfindet, sei es des Schmerzes, wenn dies nicht der Fall ist. Auf diesem Grunde der Anschauung anderer und der sie begleitenden Gefühle erwächst die Liebe.

Die religiöse Anschauung nun ist ebenfalls aus den oben bezeichneten beiden Faktoren zusammengesetzt. Sie verlangt eine Selbsttätigkeit des

*) Vgl. hierzu auch: Emil Fuchs, Schleiermachers Religionsbegriff zur Zeit der ersten Ausgabe seiner Reden. Gießen, 1901.

Menschen in hohem Maße, setzt aber andererseits das Wirken eines Objekts auf den Menschen voraus. Dieses Objekt ist hier das Universum oder auch das „Ganze", das „Unendliche" und ähnliches. Inwieweit Schleiermacher hier auf Spinozistischen Pfaden wandelt und inwieweit nicht, ist bereits oben gezeigt worden. Diese Anschauung des Universums vermittelt also keinerlei Kenntnis von der Welt, ebensowenig wie es sich bei der sinnlichen oder der Selbstanschauung um Erkenntnis handelte, und die Behauptung, Schleiermacher setze durch seinen Begriff der Anschauung die Religion in zu enge Verbindung mit der Reflexion, wird dadurch nicht haltbarer, daß sie oft ausgesprochen wird.

Dagegen scheint ein anderer Einwand hier näher zu liegen, nämlich der, Schleiermachers Religionsbegriff sei rein ästhetisch. Das „rein" ist nun zunächst auf jeden Fall zurückzuweisen, denn die Schönheit in der Natur zu bewundern, erklärt Schleiermacher zwar auch als zur Religion gehörig, aber nur als den äußersten Vorhof derselben, durch den man erst zur wahren Religion gelange; zu dieser gehören dann die Anschauung der Gesetzmäßigkeit in der Natur, die Anschauung der Menschheit in ihrer harmonischen Gliederung, vor allem aber in ihrem Werden, in ihrer Geschichte. Im weiteren Sinne aber möchte ich dem Religionsbegriff des jungen Schleiermacher das ästhetische Moment doch nicht ganz absprechen, und zwar in dem Sinne, in welchem man auch Kants Idee eines „intuitiven Verstandes" ästhetisch nennen könnte. Es handelt sich hier um die von Kant gelegentlich aufgestellte Vermutung, es möchte vielleicht auch eine „intellektuelle Anschauung", einen „intuitiven Verstand" geben, für den alle Unterschiede, die für unseren menschlichen Geist existieren, nicht mehr vorhanden wären, und für den Anschauung und Verstand, theoretische und praktische Vernunft eins sein würden. Kant hält die Existenz eines derartigen Geistes ja nur für möglich. Aber es ist klar, daß hier eine gewisse Fortsetzung seiner Kritik der Urteilskraft überhaupt vorliegt, die ja den Zweck verfolgte, Kants sonstige Ergebnisse zu einem einheitlichen Systeme auszubauen und die übrig gebliebene Kluft zwischen der theoretischen und der praktischen Vernunft zu überbrücken. Unter dem Gesichtspunkte der Zweckmäßigkeit angeschaut ist eben nichts mehr nur Erscheinung oder nur Idee, sondern stets beides vereint. In der Tat ist dies ja auch etwas, was im Bereiche und in der Aufgabe des ästhetischen Bewußtseins liegt. Die Kunst benutzt die empirisch gegebene Erscheinung, erfüllt sie aber mit idealem Gehalte, gestaltet sie so, daß ein jeder Teil genau dem Wesen, dem inneren Zweck (daher das teleologische Moment in jeder künstlerischen Betätigung, das schon bei Kant deutlich hervortritt), der Idee des Gegenstandes entspricht und nicht mehr ausschließlich dem Stoff, dem Zufall oder sonst wem sein Entstehen verdankt, d.h. sie erreicht, um mit dem großen Kantjünger Schiller zu reden, die „Freiheit in der Erscheinung":

„Aber dringt bis in der Schönheit Sphäre,
Und im Staube bleibt die Schwere
Mit dem Stoff, den sie beherrscht, zurück.
Nicht der Masse qualvoll abgerungen,
Schlank und leicht, wie aus dem Nichts entsprungen,
Steht das Bild vor dem entzückten Blick.
Alle Zweifel, alle Ängste schweigen
In des Sieges hoher Sicherheit;
Ausgestoßen hat es jeden Zeugen
Menschlicher Bedürftigkeit." (Ideal und Leben Str. 9.)

Wirklich? Schweigen wirklich alle Ängste und Zweifel? Doch wohl kaum. Denn so sehr die Kunst auch eine Vermittlung herstellen will, sie kann für diese ihre Vermittlung doch niemals reale Wirklichkeit in Anspruch nehmen, sie bleibt doch immer schöne Illusion und schöner Schein, ein Schein, der gewiß gesetzmäßig geregelt ist, aber eben doch ein Schein. Wie sorgfältig hat auch Kant den lediglich subjektiven Charakter der von ihm geschlagenen Brücke festgehalten oder wenigstens festzuhalten versucht! Können wir also jener oben skizzierten Religionsansicht Schleiermachers das ästhetische Moment nicht absprechen, so ergibt sich, daß das Letzte und Tiefste in der Religion in ihr eben noch nicht zum Ausdruck gekommen ist. Hierzu kommt auch noch, daß sie zu sehr mit den Gefühlen in rein psychologischem Sinne arbeitet, und daher gegen einen gewissen Quietismus und Mystizismus nicht deutlich genug abgegrenzt ist.*)

Nun ist aber Schleiermacher bei jener aus Anschauung und Gefühl(en) zusammengesetzten Religionsdefinition nicht stehen geblieben, auch in der ersten Auflage seiner Reden nicht. Es geht ihm auch hier schon eine Ahnung davon auf, daß in der Anschauung und den Gefühlen zwar die Religion sich äußern, sich auswirken kann, aber daß der eigentliche Kernpunkt der Religion damit doch noch nicht bezeichnet ist. Dieser liegt vielmehr hinter den einzelnen darstellbaren und bemerkbaren Äußerungen des Bewußtseins, oder auch vor ihnen, je nachdem man seinen Standpunkt wählt. „Jener erste geheimnisvolle Augenblick, der bei jeder sinnlichen Wahrnehmung vorkommt, ehe noch Anschauung und Gefühl sich trennen, wo der Sinn und sein Gegenstand gleichsam in einander geflossen und eins geworden sind, ehe noch beide an ihren ursprünglichen Platz zurückkehren"**) — das ist die Geburtsstunde der Religion.

Man hat diese Ausführungen teilweise als ein „Nest von Unklarheiten und Widersprüchen" bezeichnet. Ich verkenne nicht, daß vieles hier und auch späterhin bei Schleiermacher noch nicht restlos ohne Widersprüche

*) Vgl. besonders die Stelle, wo Schleiermacher ausspricht, die Religion könne kein Handeln auslösen, sondern lade nur ein zu stillem, hingebenden Genuß (Reden S. 69).

**) Reden S. 73.

aufgeht; aber ich glaube doch, daß sich Schleiermacher gerade mit diesem Gedanken dem Richtigen nähert und, so wenig er auch hier von Kant beeinflußt ist, doch sich im Geiste der Kantischen Philosophie bewegt. Dieses Leben im Bewußtsein, das sich noch nicht in seine verschiedenen objektiven Gestaltungsformen geteilt hat, sollte es nicht wirklich der Sitz des eigenartigen Phänomens sein, das man Religion nennt? Erst mit dieser „Lokalisierung" scheint mir das beides erreicht zu sein, was wir für die Religion brauchen, und was Schleiermacher während seines ganzen Forschens erstrebt hat, einerseits ihre volle Selbständigkeit allen anderen Bewußtseinsrichtungen gegenüber, und andererseits ihre feste, lebensvolle Verknüpfung eben mit diesen selben Bewußtseinsformen.

Rein zwar ist dieser Gedanke bei Schleiermacher nie zur Durchführung gekommen. In der zweiten Auflage seiner Reden (1806) tritt der Begriff der Anschauung mehr und mehr zurück, und das „Gefühl" beginnt sich an die Stelle dessen zu schieben, was 1799 mit dem „geheimnisvollen Augenblick" bezeichnet worden war, ist also nicht mehr eine psychologische, sondern eine erkenntnistheoretische („transszendentale") Größe. In der dritten Auflage (1821) geschieht nun, unter dem Einfluß von Schleiermachers ja inzwischen nie zum Stillstande gekommener philosophischer Entwicklung, der entscheidende Schritt, der nötig war, um diesem Religionsbegriff erst seine volle Konsequenz zu verleihen: das „Gefühl" (in dem neuen Sinne natürlich) wird jedes äußeren Objekts entkleidet und einfach als „Selbstbewußtsein" bezeichnet. Damit ist der eigentliche Charakter der Religion festgestellt, das lediglich im Gemüte des einzelnen existierende, objektlose, wogende und brausende Gefühlsleben. Der Ausdruck „Gefühl des Unendlichen" könnte trotzdem natürlich ruhig bestehen bleiben; es besagt dann eben nichts mehr als „unendliches Gefühl."*) Daß in Schleiermachers Religionsdefinition der Gottesbegriff keine entscheidende Rolle spielte, sahen wir schon oben; und so konnte er ihm auch bei dieser Wendung nicht hinderlich sein.

In allen übrigen Schriften Schleiermachers, die sich mit der Frage nach dem Wesen der Religion beschäftigen, ist ein ähnliches Schwanken zwischen verschiedenen Definitionen wahrzunehmen, und zu einer wirklich einheitlichen Auffassung ist Schleiermacher während seiner ganzen Entwicklung nicht gelangt, wenn auch namentlich seine ethischen und metaphysischen Grundbegriffe mit der Zeit immer klarer werden. Deutlich aber ist zu bemerken, daß im allgemeinen seine Tendenz dahin geht, die Religion immer mehr zu verselbständigen, sie immer mehr zum einheitlichen Grunde des gesamten Bewußtseins zu gestalten und, was damit zusammenhängt, immer mehr zu subjektivieren. So kann das „schlechthinige Abhängigkeitsgefühl", wie die Glaubenslehre es formuliert (§ 9 bezw. 4) im großen

*) Vgl. zur letzten Bemerkung: Natorp, Religion innerhalb der Grenzen der Humanität [2] S. 38.

und ganzen als mit dem „geheimnisvollen Augenblick" der Reden identisch betrachtet werden, wobei auf den Begriff der „Abhängigkeit" übrigens kein zu hoher Wert gelegt werden darf, da sie einen integrierenden Bestandteil des Schleiermacherschen Religionsbegriffes nicht bildet. In seinen philosophischen Schriften vollends kommt Schleiermacher mehr und mehr zu dem Resultate, die Religion allen anderen Bewußtseinsfunktionen, also auch der Phantasie**) und den Einzelgefühlen, als den gemeinsamen Urgrund gegenüberzustellen. Daneben laufen nun aber andere Definitionen einher, die sich mehr jenem ästhetisierenden Begriffe annähern; ja teilweise unterscheidet Schleiermacher direkt eine Religion im weiteren und eine im engeren Sinne. Immer aber bleiben seine (im wesentlichen übrigens religiös-theologischen, nicht philosophischen) Motive bestehen, der Religion wirklich eine unantastbare, selbständige und bedeutungsvolle Stellung im menschlichen Seelenleben zu verschaffen.

Welchen der verschiedenen Definitionsversuche Schleiermachers man als den besten und bleibenden ansehen will, ist schließlich im letzten Grunde philosophisch-theologische Geschmacks- oder vielmehr Ansichtssache. Ich für meinen Teil glaube, wohl im Gegensatz zu den meisten theologischen Schleiermacherkennern, daß jener oben am ausführlichsten geschilderte Versuch, die Religion nicht neben Erkennen und Handeln einzuordnen, sondern beiden Grundkräften sowie der künstlerischen Gestaltung und allen Gefühlen in rein psychologischem Sinne gegenüberzustellen, dem Richtigen am nächsten kommen dürfte. In ihm scheint mir sowohl die beste Bewahrung der Kantischen Grundprinzipien wie ein wirklicher Fortschritt über Kant hinaus vorzuliegen.

Daß — bewußte oder unbewußte — Gegner Kants kein Recht haben, sich ihm gegenüber auf Schleiermacher zu berufen, das ist hoffentlich aus unserer bisherigen Darstellung klar geworden. Sein ganzes Leben hindurch hat Schleiermacher an den Grundgedanken des Kantischen Kritizismus festgehalten, ja, man kann sogar sagen, er ist im Laufe seiner Entwicklung immer kritischer geworden. Und so sahen wir die beiden Denker völlig einig in der Hauptsache: Religion ist kein Wissen, auch kein höchstes Wissen irgendwelcher Art; dem Dogmatismus, dem Empirismus und jeder Art religiöser Metaphysik war endgültig der Laufpaß gegeben. Aber auch in der Frage des Verhältnisses von Religion und Ethik sahen wir unsere beiden Philosophen einiger als es auf den ersten Blick scheinen wollte, denn auch Schleiermacher hat die sittliche Bedeutung der Religion nicht verkannt und Kant die Selbständigkeit des Religiösen neben dem Sittlichen nicht übersehen. Aber erst Schleiermacher ist es gelungen, der Religion eine Stellung zu sichern, die sie wirklich aus der Rolle eines Anhängsels (sei es der

**) Die Phantasie spielt dagegen eine bedeutende Rolle bei der Ausbildung der religiösen Vorstellungen, der Dogmen.

Moral oder der Kunst) zu eigner, selbständiger Bedeutung erhebt. Nun glückt ja nichts auf den ersten Wurf; und auch Schleiermacher hat sicher seinen Gedanken noch nicht ganz klar herausgearbeitet, ganz abgesehen davon, daß er natürlich die Schranken seiner Zeit nicht zu überschreiten vermochte und der zeitgenössischen Philosophie manchen Tribut zahlen mußte, auch hierin ein Genosse Kants. Aber das wird man Schleiermacher nicht bestreiten können, daß er uns einen Weg gewiesen hat, gangbar für alle, welche die großen Errungenschaften Kants unverlierbar zu den ihrigen gemacht haben, und doch in ihrem Herzen die Sehnsucht tragen nach einer Religion, die frei von allen Einschränkungen, außer den dem gesamten menschlichem Bwußtsein gesteckten, die Seele durchströmen und erfüllen kann mit wahrem, echtem, ursprünglichem Leben.

Bei allen Theologen der Jetztzeit, die sich mit Bewußtsein an Kant und seinen Kritizismus anschließen oder wenigstens anlehnen, wird daher auch die Frage auftauchen, ob und inwieweit sie auch von Schleiermacher beeinflußt oder gar abhängig sind. Ist dies bis zu einem gewissen Grade bei allen „Ritschlianern" der Fall, die man ja oft geradezu als „neukantianische Theologen" bezeichnet, so in ganz besonderem Maße bei Ritschls bedeutendstem Schüler, bei Wilhelm Herrmann. Der Frage, wieweit dieser auf den Bahnen Kants und Schleiermachers geht und wieweit er von diesen abweichende Wege wandelt, soll der zweite Teil dieser Arbeit gewidmet sein.

II.

Herrmann sieht sich vom Standpunkte der Religion aus vor eine ähnliche Aufgabe gestellt, wie hundert Jahre vor ihm Schleiermacher. Hatte dieser den Versuch unternommen, die der Religion gänzlich entfremdete Welt, der Gebildeten zunächst, aber dann überhaupt des Volkes, zur Religion zurückzuführen, so ist derselbe Versuch auch heute wieder notwendig geworden. Der alte Rationalismus zwar, mit dem Schl. zu ringen hatte, ist wohl endgiltig überwunden, aber die auf ihn folgende Periode des „wiedererwachenden Glaubenslebens", die stark pietistisch gefärbte Erweckung in und nach den Freiheitskriegen, sie hat ebenfalls keinen Bestand gehabt. Es ist nicht so sehr, wie man oft meint, die Tatsache der Naturgesetze oder überhaupt der Wissenschaft an sich, die sich der Religion feindlich erwiesen hat; die hat es schon lange gegeben, und das Wort Kants: „In Geschäften statuiert man keine Wunder" hat wohl immer gegolten. Was vielmehr der Religion gefährlich zu werden droht und ihr tatsächlich Unzählige entfremdet hat, sind die in unserer Zeit zu ungeahnter Klarheit gebrachten **Prinzipien** der Wissenschaft.

Als solche Prinzipien sieht H. vor allem zwei an; erstens dies, daß **alle** von der Wissenschaft erkannte Wirklichkeit einer gesetzmäßigen Ordnung unterworfen sein **müsse**, und dann, daß das von der Wissenschaft zu

erkennende Wirkliche nie vollständig bestimmt werden könne. Mit diesen beiden Grundpositionen, die niemand negieren kann, wenn er sich nicht selbst aus dem Zusammenhange modern-wissenschaftlichen Denkens ausschließen will, sind alle herkömmlichen Religionsvorstellungen ungleich gründlicher überwunden, als es je der Aufklärung möglich gewesen wäre. Denn diese hatte doch namentlich an dem Glauben an Gott mit großer Energie festgehalten, aber der gerade scheint durch die moderne Wissenschaft ausgeschlossen zu sein. Wenn Gott nach Luther „ein Wesen ist, zu dem man sich versehen kann alles Guten und Zuflucht suchen in allen Nöten" — und niemand wird zweifeln, daß mit diesen Worten der christliche Gottesglaube unübertrefflich richtig und schön gekennzeichnet ist —, so scheint für einen solchen Gott in unserer jetzigen Welt kein Raum mehr zu sein. Aus dem Wirklichen eine um uns besorgte Liebe heraushören, das heißt an Gott glauben; „davon aber hören wir nichts, sondern stoßen an die stummen Wände unseres Grabes, wenn wir uns klar machen müssen, daß die Dinge sich nach ihren eigenen Gesetzen richten, aber nicht nach unserem Herzen. Die Wissenschaft macht uns das klar."*) Die populär ja noch oft festgehaltene Hoffnung, daß man irgendwo doch einmal an das Ende der wissenschaftlich-kausalen Betrachtungsweise gelangen müsse, ist gänzlich unhaltbar. Denn die Wissenschaft würde sich selbst aufgeben, wollte sie je auf die Gesetzmäßigkeit verzichten, die seit Kant ja das einzige Unterscheidungsmerkmal zwischen Wirklichkeit und Illusion ist. Die Religion scheint also in den Banden der Wissenschaft gänzlich erstickt und erwürgt zu sein.

Dies die Situation, in der sich H. nach seiner eigenen Schilderung befindet. Dennoch die Religion zu retten, dafür bieten sich ihm nun wieder dieselben Mittel dar, wie sie sich schon Kant und Schl., wie sie sich überhaupt allen Menschen stets dargeboten haben: getreu seinen beiden guten Lehrern, lehnt er aber diese Mittel rücksichtslos ab. Das erste ist der Rat, sich einfach energisch zum Glauben zu entschließen, da man ihn ja doch nicht entbehren könne. Wir sahen oben, wie Kant und Schl. diese Art des dogmatischen Glaubens als „fides servilis" und als einen „harten und unwürdigen Dienst" bezeichnet hatten. Im Anschlusse an sie weist auch H. diesen Weg als einen „katholischen" weit von sich. Gewiß leugnet er nicht, daß man sich Gedanken über Gott usw. allmählich so angewöhnen könne, daß sie einem im Ernst als ein Bestandteil des wahren inneren Lebens erscheinen; aber beglückender, beseligender Glaube ist das deswegen noch lange nicht. „Wir können uns eben nicht glücklich machen, wenn wir's nicht sind."**)

Noch schärfer als diesen Rat weist H. den zweiten zurück, durch irgend eine Art von Wissenschaft, vielleicht auch sog. „höherer" Wissenschaft, auf

*) Herrmann, der Glaube an Gott und die Wissenschaft unserer Zeit. S. 9.
**) Herrmann, Glaube an Gott. S. 11.

beweisendem Wege zu der Wirklichkeit Gottes zu gelangen. Im Gegensatze zu einer Menge von Theologen, Philosophen und Naturforschern der Gegenwart hält er hier mit aller Energie daran fest, daß die Religion von jeder Naturbetrachtung, jeder Wissenschaft überhaupt und so auch jeder Metaphysik getrennt werden müsse. Wenn er auch den ungemein schroffen Ton seines ältesten Werkes „Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit" (1879) in seinen späteren Schriften etwas gemildert hat, so hat er die dort eingenommene Grundposition prinzipiell doch in keiner Weise verändert. Ausdrücklich schließt er sich dabei an Kant an, und die von diesem vollzogene Trennung der theoretischen und der praktischen Erkenntnis bezeichnet er als den „Freibrief für die aus den Fesseln philosophischer Weltanschauungen erlöste Theologie" (a. a. O. S. IX). H. geht sogar noch radikaler vor als Kant selbst.

So sehr Kant eine Begründung der Religion auf die wissenschaftliche Erkenntnis abgewiesen hatte, ebenso sehr war es ihm doch darum zu tun gewesen, die Übereinstimmung der theoretischen Ideen mit den praktischen Postulaten nachzuweisen. H. dagegen verspricht sich von allen diesen Versuchen nicht nur keinen Erfolg für die Begründung der Religion, er bezeichnet sie sogar mit so wegwerfenden Ausdrücken wie „unterchristlich", „heidnisch" u. ähnl. Ja, H. schreckt nicht davor zurück, einen offnen und erklärten Widerspruch zwischen dem wissenschaftlichen Erkennen und dem religiösen Erleben anzunehmen. Hatte er früher mehr der Ansicht zugeneigt, daß die beweisbare und die erlebbare Wirklichkeit zwei gleichberechtigte Seiten ein- und derselben Sache seien, so ist er in seinem letzten Gießener Vortrage „Der Christ und das Wunder" (18. Juni 1908) zu der ganz schroffen Formulierung gelangt: Der christliche Wunderbegriff (d.h. für ihn nichts anderes als das religiöse Erleben) sei nicht nur supra naturam, sondern contra naturam.

Ob sich gegen diese Auffassung nicht doch einige Schwierigkeiten betreffend die Einheitlichkeit des Bewußtseins erheben, wollen wir dahingestellt sein lassen; jedenfalls sehen wir H. in seinen Grundgedanken mit Kant und Schl. durchaus einig, daß Religion in keiner Weise sich theoretisch begründen lasse. Auch nicht, und damit nähert er sich besonders Schl.s Ideen, durch Beobachtung möglichst vieler Exemplare von religiösen Wesen. Eine solche Betrachtung, zu der auch die ganze Religionsgeschichte gehört, ist zwar nicht wertlos; sie kann uns, soweit wir schon religiös lebendig geworden sind, auf Schranken unserer bisherigen Religiosität aufmerksam machen, die wir zu überwinden streben müssen. Aber dem noch nicht religiösen Menschen vermag sie zur Begründung seiner eigenen Religion durchaus nicht zu verhelfen. „Man vernichtet sich die Anschauung von der Religion, wenn man sie als etwas von anderem Ableitbares behandelt. Die individuelle Frömmigkeit erwächst nie aus einem Erbe, sondern ist

etwas ursprünglich Lebendiges. Wer ihre Wirklichkeit in dem gesetzmäßigen Zusammenhange mit anderen erfassen zu können meint, hebt sie für sich selbst auf."*) Die Religion nach keiner Richtung hin wissenschaftlich begründbar, das ist H.s Ergebnis, in dem er auf Kant und Schl. fußt, nur daß er die Trennung noch wesentlich schroffer gestaltet als diese; und die Religion etwas völlig Selbständiges, damit tritt er gemeinsam mit Schl. in Gegensatz zu Kant.

Denn auch Sittlichkeit soll die Religion nicht sein, wie sie es Kant im ausschließlichen Sinne gewesen war. Es leuchtet ein, wie eng sich H. hier mit Schl. berührt. Diese Berührung betrifft aber mehr das Resultat der Erwägung, als diese Erwägung selbst. Während nämlich Schl. vor allem von dem Interesse der Religion ausgeht, deren Würde und Hoheit es ihm als unmöglich erscheinen lassen, sie mit anderen Betätigungsweisen des menschlichen Bewußtseins zusammenzubinden, so ist für H. hier zunächst die Wahrung der autonomen Sittlichkeit maßgebend. Natürlich kann er es nicht leugnen und leugnet es auch nicht, daß es für jeden Christen ein notwendiger Gedanke ist, seine sittlichen Pflichten als Gebote Gottes zu erkennen (dieser Gedanke an sich ist es also nicht, der ihn mit Kant in Widerspruch bringt); aber niemals darf irgendwie dieses Gefühl der Abhängigkeit maßgebend sein für die Erfüllung der ethischen Aufgaben. Wenn auch in der Religion sehr oft Dinge gefordert werden, die wir als durchaus moralisch anerkennen müssen, so ist doch damit, daß wir sie aus Religion tun, eine wirklich sittliche Handlung noch keineswegs gewährleistet. Denn ein solcher aus Religion handelnder Mensch wird stets der Meinung sein, daß er sich vor einem allmächtigen Wesen beugen müsse, und daß ihm irgendwie von außen her gesagt werde, was der Wille dieses Wesens sei. Damit ist aber jedes wirklich sittliche Streben in ihm vernichtet, denn er macht sich so in der persönlichsten Sache von der Welt abhängig von etwas anderem, hört also auf, sittlich frei zu sein, und läßt sodann die Möglichkeit offen, von dem Sittengesetze sich entbunden zu fühlen, wenn jener allmächtige Wille nicht mehr über ihn geböte, d.h. er hat sich innerlich von der sittlichen Aufgabe bereits gelöst. So würde jede Religion, die für ihren Gott das Recht des sittlichen Gesetzgebers proklamierte, die wahre Sittlichkeit im Menschen ertöten, da sie sowohl die selbständige ethische Gesetzgebung des Menschen wie seine unbedingte Unterwerfung unter dies Gesetz unmöglich machen würde; aber „nur wer beides, die Unterwerfung und die Selbständigkeit, vereint denken kann, versteht die Sittlichkeit."**) Umgekehrt geht auch aus der Sittlichkeit die Religion nicht ohne weiteres hervor, wie dies speziell Kant gemeint hatte. Sittlicher Ernst ist gewiß eine Bedingung der Religion, aber nicht ihre Quelle. Beide sind in ihrem Ursprung von einander gänzlich unab-

*) Herrmann, Artikel „Religion" in der Realencyklopädie B IX, S. 592.
**) Herrmann, Religion und Sittlichkeit S. 188.

hängig und selbständig. Wie schön kommt doch in dieser ganzen Beweisführung der hohe Geist der Ethik Kants zum Ausdruck, den dieser durch seine Religionsphilosophie leider selbst wieder verdunkelt und verflacht hatte. Erst durch eine derartige energische Abtrennung der Religion auch von der Ethik, wie vorher von der Wissenschaft, war es möglich, beide in ihrer ganzen Hoheit und Majestät dem Menschengeiste vor Augen zu stellen, und so wandelt H. gerade hier, wo er von den Argumentationen Kants so weit abweicht, am deutlichsten in den Spuren seines Geistes.

Sodann aber grenzt er seine Religion noch nach einer dritten Seite hin ab; sie soll ihm auch nicht Mystik sein, also nicht lediglich in Gefühlsregungen und -erregungen rein subjektiver Art aufgehen. Er folgt hierin dem Vorgange Kants, dem jede mystische Gefühlsschwärmerei sehr unsympathisch war, und der sich gegen eine derartige Religiosität mit ziemlich schroffen Worten gewendet hatte. Dies tut H. nun zwar nicht, sondern er erkennt das echt Religiöse, ja sogar echt Christliche, was in jeder wahren Mystik enthalten ist, unumwunden an; ja er ist sogar der Meinung, „ohne ein Verständnis und ein warmes Mitgefühl gegenüber allen Zeugnissen der geschilderten Stimmung könne man kein Christ sein.“*) Dennoch meint er aus zwei Gründen die Mystik als wahre (christliche) Religion nicht gelten lassen zu können. Zunächst fehle einer derartig nur auf subjektiven Gefühlsregungen basierten Frömmigkeit jedes Objektive, also Wirkliche — vor allem käme dann Jesus auf den Höhepunkten der Religion gar nicht in Betracht —; und zweitens sei, da der Mensch nun einmal das Objektive nicht entbehren könne, die Mystik stets in Gefahr, sich mit rein äußerlich auferlegten und angenommenen Dogmen zu verbinden.

Dies letztere ist H. ohne weiteres zuzugeben und läßt sich auch aus der ganzen Geschichte der christlichen Kirche beweisen. Aber gegen den ersten Punkt muß man doch Einwände erheben, falls man die Errungenschaften des Kantisch-Schleiermacherschen Kritizismus bewahren will. Gewiß ist es richtig: Gefühle im engsten modern-psychologischen Sinne allein bilden nicht das Wesen der Religion, sondern machen nur einen, bei den einzelnen Menschen mehr oder weniger starken, Bestandteil der Frömmigkeit aus. Aber wie steht es mit der objektiven Wirklichkeit der Religion? Das religiöse Leben selbst soll bei H., wie wir sahen, rein subjektiv sein; dennoch soll es zu objektiven, wenn auch nicht wissenschaftlichen Ergebnissen gelangen. Ist das möglich? H. meint es begründen zu können.

Wie wir oben sahen, hat nach H. die Religion ihren Sitz in dem individuellen, einzelnen, inneren Menschenleben, das uns nur allein gehört, im Gegensatze zu dem, was für alle Menschen nachweisbar ist. In dieser inneren Lebendigkeit findet auch die Ethik, und somit alle Geschichtswissen-

*) Herrmann, Verkehr des Christen mit Gott S. 17.

schaft ihre Begründung, ohne daß sie darum mit der Religion identisch wäre. Vielmehr, die autonome Sittlichkeit bleibt immer Aufgabe, die Religion aber ist keine Aufgabe, sondern eine gegebene, bezw. geschenkte Erkenntnis des Wirklichen. Und zwar kommt sie zustande in dem Akte des Vertrauens.

Wenn ich einem Menschen wahrhaft vertrauen kann, so erkenne ich damit, daß die Sittlichkeit ihm nicht nur Aufgabe geblieben, sondern in diesem Falle auch zur praktischen Wirklichkeit geworden ist. Denn niemals könnte ich Vertrauen zu jemand fassen, wenn ich glauben müßte, daß er noch durch andere als rein ethische Motive bestimmt werden könnte. Ich erlebe also in diesem Vorgange eine wirkliche Macht des Guten, die mich einerseits in dem Bewußtsein meiner sittlichen Unzulänglichkeit niederdrückt, andererseits aber auch eben durch ihre Wirklichkeit mich emporzieht und aufrichtet. Nun kann das Vertrauen in einen Menschen aber immer wieder getäuscht werden, und damit würde dann die Religion vernichtet sein, wenn sie nicht noch ein anderes, unzerstörbares Objekt hätte. Dieses aber hat sie in der historischen Persönlichkeit Jesu. Mag auch an der Überlieferung von Jesus noch so vieles als kritisch unhaltbar oder schwankend nachgewiesen werden, die Einzigartigkeit der sittlichen Größe Christi kann trotzdem jeden Zweifel besiegen, sodaß wir ein unbedingtes Vertrauen zu ihm zu fassen imstande sind. In diesem Augenblicke aber wird uns die Wirklichkeit Gottes gewiß, und zwar des Gottes, der reine Liebe ist und so erst eine solche Gestalt wie die Jesu möglich macht. Dieser göttlichen Liebesmacht müssen wir uns dann völlig hingeben, während sie uns andererseits hebt und stärkt zum Kampfe mit allen Feinden unseres inneren Lebens und uns so in Wahrheit den Tod überwinden hilft, indem sie uns in ein neues, ewiges Leben einführt.

Von diesem religiösen Standpunkte aus fällt H. das Urteil, daß dem Richtigen am nächsten Schl. in der ersten Auflage seiner Reden gekommen sei. Später aber habe ihn dann „leider der Gedanke, daß sich die Auffassung von der Religion der Kantischen Erkenntniskritik einfügen lasse, in die Irre geführt und ihn dazu verleitet, die Wirklichkeit der Religion in der Bedeutung des Gefühls für das gesamte Leben des Bewußtseins zu sehn"*.) Mit diesen Worten hat meines Erachtens H. sein Verhältnis zu Schl. nicht übel gekennzeichnet, nur daß ich, wie oben ausgeführt, Ansätze zu der späteren Auffassung auch schon in der ersten Auflage der Reden zu finden glaube. Das „leider" aber, das H. in seine Darstellung einflicht, kann ich allerdings nicht unterschreiben; vielmehr meine ich gerade, daß H.s Standpunkt im Grunde doch nicht haltbar ist.

Zunächst erscheint es als bloße Willkür, den Begriff der streng be-

*) Herrmann, Artikel „Religion" a. a. O. S. 598.

weisenden Wissenschaft auf die Naturwissenschaften einzuschränken, die Ethik und Geschichtswissenschaft aber davon auszunehmen. Entweder, man sieht auf die Art und Weise, wie die Wissenschaft empirisch dem einzelnen, individuellen Menschen zum Bewußtsein kommt. Nun, dann ist auch die exakteste Naturwissenschaft nur — sagen wir ruhig — persönlich „erlebbar", und gemeinsam mit anderen Menschen habe ich sie nur insofern, als ich ebenso wie alle die anderen sie mir persönlich innerlich aneigne. Oder aber, ich gehe auf das Prinzip der Wissenschaft ein. Dann ist zwischen Geschichte oder Ethik und Naturwissenschaft zwar gewiß ein Unterschied, aber den Charakter der streng gesetzmäßig verfahrenden Wissenschaft tragen sie beide in gleicher Weise an sich. Es ist doch eben nicht so, daß z. B. die Literaturgeschichte lediglich die persönliche Stellung des betreffenden Historikers zu den Kunstwerken enthielte; sie strebt vielmehr ganz ebenso wie die Naturwissenschaft nach allgemeingiltigen Entwicklungsgesetzen, Begründungen, Beurteilungen u. s. f. Daß keine „Geisteswissenschaft" hier schon zu solch sicheren Ergebnissen gelangt ist wie die Naturwissenschaft, ist eine Sache für sich; das Prinzip bleibt dasselbe. Soll die Sittlichkeit also wirklich der Bearbeitung und Beurteilung durch die Wissenschaft sich entziehen, dann kann sie auch keinen objektiv wirklichen Charakter an sich tragen, eine Folgerung, die H. doch sicher nicht zugeben würde.

Aber auch H.s Religionsbegriff ist nicht wirklich von der Wissenschaft befreit. Dann könnte die Religion ja lediglich subjektiven Charakter an sich tragen; tut sie das aber, wie kommt dann H. dazu, doch von gewissen Religionsformen zu sagen, sie seien nicht berechtigt? Damit, daß er die Religionen beurteilt, unterwirft er sie doch einem allgemeinen Maßstabe, hebt sie also über den Charakter rein persönlicher Subjektivität hinaus und stellt sie somit doch wieder unter das Kriterium der Wissenschaft. So ist es bei H. in der Tat so, daß er am Schlusse wieder auf ein religiöses Leben hinauskommt, daß neben den übrigen Bewußtseinstätigkeiten objektive Geltung beansprucht, so sehr er den Dogmatismus und Intellektualismus ablehnt, oder — was den letzteren angeht — wenigstens ablehnen will.

Wenn H. das Wesen der Religion im Unterschiede von der Sittlichkeit in dem Glauben an die wirkliche Macht des Guten sucht, so ist an diesem — echt Kantischen — Gedanken ja entschieden etwas Richtiges; und auch, daß er die Begründung dieses Aktes im einzelnen Menschen in dem Akte des Vertrauens geschehen läßt, ist nicht ganz von der Hand zu weisen. Aber wenn dann die Person Jesu eingeführt wird als die einzige, die uns wirklich durch das uns von ihr abgenötigte Vertrauen zu Gott führt, ist das nicht ein Rückfall in einen antikritischen Positivismus? Natürlich gibt es unzählige Menschen, — und ich persönlich rechne mich auch zu diesen, — denen die historische Gestalt Jesu religiös sowohl wie auch sittlich

von der höchsten Bedeutung ist; aber sie zu der notwendigen, objektiv giltigen Vorbedingung jedes religiös christlichen Lebens zu machen, ist weder mit der sonst von H. vertretenen Auffassung der Religion als einer ganz persönlichen Größe, noch mit den sonst auch von ihm festgehaltenen kritischen Grundpositionen Kants vereinbar. Denn der Gott, zu dem uns Jesus führen soll, ist dann natürlich auch ein objektiv für uns vorhandenes Wesen — H. meint doch sicher nicht, wenn einer Gott nicht erlebt habe, sei dieser wirklich objektiv gar nicht existierend — d. h. also H. konstituiert doch, trotz aller seiner sonstigen Behauptungen, einen besonderen Gegenstand der religiösen Betrachtungsweise. Ich kann zwar Gott nie und nimmer beweisen, aber er ist doch eine in re vorhandene, freilich naturtranszendente Größe, und wer ihn leugnet, tritt damit in gewisse Parallele zu dem Menschen, der bestreitet, daß $2 \times 2 = 4$ ist. Damit ist aber H. über Kant und Schl. nicht nur hinausgegangen, sondern er setzt sich mit ihnen in direkten Widerspruch. Es ist nach dem uns durch diese beiden Männer erschlossenen Verständnis des menschlichen Bewußtseins nicht möglich, neben Wissenschaft, Sittlichkeit und Kunst noch eine vierte objektivierende Bewußtseinsrichtung anzunehmen. Das religiöse Leben ist gewiß selbständig, aber den drei anderen „Seelentätigkeiten" koordiniert ist es nicht.

Wieviele Ansätze zu einer rein subjektiven Auffassung der Religion sich bei H. finden, sahen wir; durchgeführt aber hat er sie nicht.

Und doch kann man nicht leugnen, daß auch bei H. ein entschiedener Fortschritt über Schl. hinaus zu konstatieren ist. So sehr dieser mit seinem oben dargestellten Religionsbegriffe auf dem richtigen Wege gewesen ist, so wenig hat er doch andererseits sein Ziel wirklich erreicht. Hierzu fehlte ihm vor allen Dingen das nötige historische Verständnis für die schon vorhandenen Religionsformen und die religiösen Heroen. Nun ist aber sicher die im Menschen wirksame Religiosität im eminenten Maße historisch bedingt. Das in überzeugender Weise dargetan zu haben, ist H.s Verdienst. Er hat es nicht nur nachgewiesen, — das war schließlich nicht erst nötig, — sondern er hat vor allem selbst den Versuch unternommen, positiv zu zeigen, welche Bedeutung die historischen Tatsachen für unseren Glauben haben. So hat er Luther sowohl wie Jesus in ganz anderer Weise als Schl. für die Gegenwart fruchtbar gemacht. Daß er der dabei so ungemein naheliegenden Gefahr, in positivistische Betrachtungen zu verfallen, nicht ganz entgangen ist, haben wir gesehen; aber sein Verdienst bleibt darum ungeschmälert. Jeder im letzten Grunde an Schl. orientierte Christ wird so für seine lebendige Religiosität von H. ungemein viel gewinnen können.

Freilich nicht an prinzipieller Klarheit. In dieser Hinsicht bedeutet H. Schl. gegenüber eher einen Rückschritt. Er gibt uns aber doch selbst den Weg an, auf dem wir zu ihr gelangen können, indem er in seinem schon mehrfach erwähnten Artikel „Religion" schreibt: „Paul Natorp

hat diesen falschen Ansatz (Schl.s) zu einer Klarheit entwickelt, die Schl. selbst nie erreicht hatte." Von dem „falsch" abgesehen, glaube ich in der Tat, daß H. hiermit Recht hat. Gibt ja doch auch Natorp selbst zu, in seiner Grundposition von Schl. bestimmt zu sein,[7]) nur daß er eben den richtigen Fundamentalgedanken seines Vorgängers in ungleich einheitlicherer Weise fortgebildet hat. Das Schwanken zwischen den verschiedensten Definitionen, die Abhängigkeit von einer trotz aller vortrefflichen Eigenschaften im Grunde doch verfehlten Ethik, die noch recht unzureichenden Mittel der damaligen Psychologie usw., das alles fällt ja bei Natorp fort. So ergibt sich ihm die Möglichkeit, auf dem von Kant und Schleiermacher gelegten Fundamente ein neues, streng folgerichtiges Gebäude aufzuführen. Und daß Natorp nicht wie Schl. und H. ein Theologe ist, daß er also die ganze ungeheure Last, die ein Theologe notwendig mitschleppen muß, wenn er sich auf das Gebiet der Philosophie wagt, nicht zu tragen braucht, das mußte ihm von Anfang an seine Arbeit erleichtern und ihn vor mancher Unklarheit und manchem (innerlichen) Kompromisse schützen. Aber freilich hat dieser Umstand auch, wie alles auf der Welt, seine Kehrseite. Denn es ist nicht zu leugnen, daß andererseits einem Theologen, besonders einem modernen Theologen von heute, eben infolge seines Faches eine solche Fülle von religiösem Anschauungsmaterial zu Gebote steht, wie es einem reinen Fachphilosophen in dieser Ausdehnung naturgemäß fehlen muß. Zwar bringt Natorp den historischen Formen des Christentums ein ungleich größeres Verständnis entgegen als z.B. sein Marburger Kollege Cohen, der manchmal eine etwas wunderliche Vorstellung von der christlichen Religion hat. Trotzdem wird auch er nicht leugnen, daß die Arbeit der modernen Theologie, die Arbeit auch speziell eines Herrmann, viel mit dazu beitragen kann, seinen Religionsbegriff mit Fleisch und Blut zu umkleiden. Um absolute Gegensätze handelt es sich ja hier nicht. Natorp und Herrmann sind beide von Schleiermacher in der stärksten Weise beeinflußt; und beide fußen vor allem nicht nur, wie leider viele Philosophen und Theologen, nach ihren Behauptungen, sondern in Wahrheit auf dem größten aller Großen im Reiche der Geister, auf Kant.

So können wir das Ergebnis unserer Untersuchung dahin zusammenfassen, daß die Wege für eine jede prinzipielle Abgrenzung und Auffassung der Religion durch Kant und Schleiermacher klar vorgezeichnet sind, daß hingegen Herrmann, zwar in den Grundpositionen mit den beiden vorgenannten durchaus einig, doch durch sein Festhalten an einem Objekts- (Transszendenz-) Anspruch der Religion ein Abweichen von der Bahn des konsequenten Kritizismus bedeutet und nach dieser Richtung hin von der neukantischen Philosophie, insbesondere von Natorp ergänzt bezw. berichtigt

[7]) Paul Natorp, Religion innerhalb der Grenzen der Humanität, 2. Aufl., Tübingen 1908. S. 27 f.

werden muß, ohne daß man deshalb Herrmanns Verdienste, namentlich für die historische Fundamentierung der Religion, irgendwie zu verkennen brauchte.

Einiges über religiöse Begriffsbildung.

Von Torgny Segerstedt.

Religiöse Vorstellungen scheinen bisweilen eine unverwüstliche Lebenskraft zu besitzen. Noch kann man in dem Volksglauben der europäischen Völker die Spuren der religiösen Anschauung der Steinzeit verfolgen. Beispiele dieser zähen Beständigkeit des primitiven Glaubens bietet die Verehrung heiliger Quellen und Bäume. Die Heiligkeit der Quellen stammt aus der Zeit, da ihr Wasser das einzigste Getränk der Menschen war und ihnen also als eine Verkörperung der Lebenskraft erscheinen mußte. Es ist gleichfalls kaum anzuzweifeln, daß der Kultus der heiligen Eiche, den man noch überall in Europa spüren kann, zu der Zeit entstanden ist, wo der größte Teil Europas von Eichenwäldern bedeckt war, und die Eicheln ein wichtiges Nahrungsmittel der Bewohner darstellten.

Quellen und Bäume sind später den Göttern geheiligt worden. Auch das Christentum hat die Verehrung der alten Kultgegenstände nicht vernichten können. Usener hat bekanntlich nachgewiesen, wie die griechisch-römische Götterwelt in den Heiligen der katholischen Kirche fortlebt. Eine entsprechende Entwicklung läßt sich auch in Bezug auf die nordische Götterwelt beobachten. Man hat sich hier bisweilen ganz einfach mit der Hinzufügung des Epithets „heilig" zum Namen des Gottes zu helfen gewußt. Noch existieren z.B. in Schweden einige Quellen des „sancte" Tor. Die altertümlichen Gebräuche und Vorstellungen der Skandinavischen Bauern sind noch immer eine wichtige Quelle für das Studium der altnordischen Religion.

Beispiele dieses Fortlebens uralter Kulte lassen sich überall nachweisen, und können leicht vervielfacht werden. Aus dem Gebiete der nicht-indogermanischen Religionsgeschichte bietet Curtiß' Untersuchung des ursemitischen Heidentums ein typisches Beispiel. Er hat gezeigt, wie Kulte und Gebräuche des vorisraelitischen semitischen Heidentums in Palästina noch fortleben und von Juden, Christen und Muhammedanern gleich beobachtet werden.

Selbstverständlich sind aber diese animistischen Vorstellungen mehr und mehr zurückgedrängt worden. Sie verschwinden allmählich vor der steigenden Aufklärung. Die alte Anschauung lebt am kräftigsten bei den von der modernen Kultur am wenigsten beeinflußten Völkern. Und in einem und demselben Volke ist es immer in den am wenigsten aufgeklärten

Kreisen der Bevölkerung, daß die alten Gebräuche und Meinungen am längsten eine Freistatt finden.

Im Volksglauben leben also noch immer Reste der ältesten Religion. Aber auch in den höheren Vorstellungen, die neben diesen niederen Ranges existieren, läßt sich die zähe Lebenskraft aller einmal ausgebildeten religiösen Begriffe spüren. Die höheren religiösen und ethischen Ideen knüpfen nämlich immer an die vorhandenen Gedanken an und wachsen allmählich aus ihnen empor. Diese bilden sozusagen den äußeren Rahmen, dessen Inhalt verändert und erneuert wird.

Diese Entwicklung läßt sich vielleicht am deutlichsten bei den Vorstellungen von dem Leben nach dem Tode beobachten. Daß der Mensch sein Leben nach dem Tode fortsetzt, ist allen primitiven Völkern eine selbstverständliche Sache. Und dieses Leben nach dem Tode stellen sie sich als ein dem diesseitigen ganz ähnliches vor. Wenn sich das Schicksal der Verstorbenen verschieden gestaltet, hat dies ursprünglich keineswegs sittliche Gründe.

Marillier hat die Entstehung des Gedankens einer Vergeltung nach dem Tode gerade in diesem Glauben, daß die Verstorbenen jenseits ihr Leben fortsetzen, gesucht. (La survivance de l'âme et l'idée de justice chez les peuples non civilisés. Paris 1904. p. 44). Wenn das jenseitige Leben eine Fortsetzung des diesseitigen ist, muß man dort seine Freunde und Feinde wiederfinden und seine Beschäftigungen und Kämpfe dort fortsetzen. Die Feinde werden natürlich dort die ihnen hier zugefügten Niederlagen und Schimpfe zu ahnden suchen. Aus diesem Glauben wächst der Gedanke hervor, daß alles Böse jenseits gerächt und gestraft wird.

Einen anderen Anknüpfungspunkt der Vorstellung einer sittlichen Vergeltung bietet die Entwicklung des Glaubens an ein Totenreich. Das Totenreich ist aus dem Grableben erwachsen. Die Seelen halten sich immer in der Nähe der Leiche auf. Wenn der Tote begraben wird, wohnt er also unter der Erde. So entsteht die Vorstellung von einer düsteren unterirdischen Welt, wo die Gestorbenen hausen. Im Zusammenhang mit der Leichenverbrennung wechselt der Platz des Totenreiches. Der Verstorbene steigt mit dem Rauch zum Himmel empor, und das Totenreich wird auch dahin verlegt.

Wegen der zähen Beständigkeit jedes einmal eingewurzelten religiösen Begriffes verschwindet aber die Vorstellung eines unterirdischen Totenreiches nicht. So denkt man sich denn zwei Aufenthaltsorte der Toten. Es liegt in der Natur der Sache, daß der himmlische heller und fröhlicher erscheinen muß als der dunkle unterirdische. Warum werden dann Menschen in diesen gesandt? Es liegt sehr nahe, dies als eine Strafe aufzufassen, und so wandelt sich das alte unterirdische Totenreich in einen Strafort, eine Hölle.

Derselbe Grundgedanke vom Verhältnis der Seele und des Leibes

zu einander, der im Glauben an ein Totenreich zur Erscheinung kommt, liegt auch der Seelenwanderungslehre zugrunde. Dieser primitive Seelenbegriff ist demjenigen der heutigen Theologie sehr unähnlich. Auch der Geist ist nämlich dem primitiven Menschen etwas körperhaftes, ein Wesen, das in dem Leibe wohnt. Und hinter diesem Seelenbegriff erblickt man eine unbestimmte Vorstellung von einer den Körper beseelenden Kraft. Diese Kraft kann kaum durch das Wort Seele charakterisiert werden. Es ist eine mehr unbestimmte Vorstellung einer in dem Körper zu konkreter Erscheinung kommenden Lebenskraft, die sich nicht deutlich von dem Leibe unterscheidet. Und diese Auffassung von der Einheit der Lebenskraft und des Körpers macht sich auch nach der Entstehung des Begriffes der Seele geltend. Die Seele ist immer mit dem Leibe verbunden und von ihm abhängig. Darum teilt der Mensch auch stets das Schicksal seines Leibes, und das Schicksal des Verstorbenen ist von der Behandlung abhängig, die seiner Leiche zu teil wird.

Man glaubt darum, wenn die Leiche den Bäumen und dem Gewächse zur Nahrung dient, daß ihr Leben in diese übergeht. Um nur ein einziges Beispiel dieses Glaubens anzuführen, kann auf eine Mitteilung Taylors hingewiesen werden. Er erzählt, wie er einmal in Neu-Seeland einige Mimosenbäume auf einen Kirchhof pflanzte. Die Eingeborenen freuten sich darüber, bis die Bienen anfingen, Honig aus den Blumen zu saugen. Dann beschwerten sich die Leute bei Taylor darüber, daß die Insekten das Fleisch ihrer Väter verzehrten. Der Gedankengang, der zum Glauben an die Wiedergeburt der Gestorbenen geführt hat, tritt hier sehr deutlich hervor. (Ika a Maui, or New Zealand and its Inhabitants. London 1870 p. 250.)

Auch in das Tier geht das Leben des Menschen über, das ihn oder seine Leiche auffrißt. Die Fähigkeit der Naturvölker, sich gegen die Raubtiere zu schützen, ist verständlicher Weise viel geringer als die der zivilisierten Völker. Und diejenigen nun, welche von Tigern, Löwen oder Krokodilen aufgefressen werden, setzen natürlich ihr Leben in den betreffenden Tieren fort. Von dem Oráonstamme in Indien wird z. B. erzählt, daß sie keine Vorstellung von einem zukünftigen Dasein haben; nur für die von Tigern aufgefressenen machen sie eine Ausnahme, denn diese, so glauben sie, setzen ihre Existenz in den Tigern fort. (H. H. Risley, The Tribes and Castes of Bengal. Calcutta 1891. II, p. 144; H. B. Rowney, The wild Tribes of India. London 1882. p. 82.)

Man hat aber nicht nur mit den Unglücksfällen zu rechnen, wo Leute von Raubtieren gefressen werden. Eine viel weitere Wirkung hat gewiß die Behandlung der Leichen gehabt. Bei vielen Völkern werden die toten Körper ganz einfach hinausgeworfen und so den leichenfressenden Tieren übergeben: Das ist z.B. der Fall bei dem Nandi-Volke in Afrika, wo

auch die Hyänen als „die lebendigen Mausoleen der Verstorbenen" betrachtet werden. (C. A. Hollis, The Nandi. Oxford 1909. p. 7; 70.) Die Bewohner von Hawai werfen die Leichen ins Meer, um sie von den Haien verschlingen zu lassen, und glauben ganz folgerichtig, daß die Verstorbenen in diesen Tieren fortleben. (J. J. Jarves, History of the Hawaian Island. Honolulu 1872. p. 39.)

Warum Würmer und Insekten als Verkörperungen der Gestorbenen betrachtet werden, kann ein Beispiel aus dem Glauben der Madagasser erklären. Man läßt hier die Leiche verfaulen und sammelt den Brei in ein Gefäß. Dies wird so lange aufbewahrt, bis ein Würmchen sich darin zeigt. Dann wird die Leiche mit dem Gefäße begraben. Das Gefäß wird durch ein Bambusrohr mit der Außenwelt in Verbindung gesetzt. Durch dieses Rohr, glaubt man, krieche das Würmchen nach einer Zeit hinauf, um sich in das Dorf zu begeben. Wenn man also einige Zeit nach dem Begräbnis einen Wurm wahrnimmt, der in der Richtung des Dorfes zu kriechen scheint, wird er als der Verstorbene von den Verwandten begrüßt. (J. Sibree, The Great African Island. London 1880 p. 276; Antananarivo Annual and Madagascar Magazine, VI, p. 309; 565.) Man glaubt also, daß sich der Verstorbene in einen Wurm verkörpert, weil man beobachtet hat, daß sich Würmchen aus der Leiche entwickeln.

Was die Wiedergeburt in Nachkommenden und Stammesgenossen betrifft, hat man die Ursache in dem einst über die ganze Erde verbreiteten Endokanibalismus zu suchen.

In allen diesen Fällen hat man auch mit sekundären Bildungen zu rechnen. Wenn man weiß, daß ein Verstorbener sein Leben in einem Baum oder in einem Tiere fortsetzen kann, erweitert sich dieser Glaube leicht so, daß nicht nur die Raub- und Leichenfressenden Tiere oder der auf dem Grabe wachsende Baum, sondern Tiere und Bäume im allgemeinen als mögliche Inkarnationsformen der Toten betrachtet werden. Aus allen einzelnen konkreten Fällen, die man wahrgenommen hat, wächst eine allgemeine Vorstellung von der Wiedergeburt und der Seelenwanderung hervor.

Unumgänglich stellt sich früher oder später die Frage ein, warum der Tote in der einen oder anderen Gestalt wiedergeboren wird. Oft wird die Frage in der Richtung beantwortet, daß die Art der Wiedergeburt von dem Range des Verstorbenen abhängt. Der Häuptling erscheint z.B. nach dem Tode als ein großes Tier, der Medizinmann in einer besonderen Tiergattung und der gemeine Mann in irgend einem unansehnlichen Geschöpf.

Wo und wenn sich aber der Glaube an eine Vergeltung nach dem Tode entwickelt hat, werden die verschiedenen Reinkarnationsformen nach der sittlichen Würde der Menschen abgestuft. So geschah es in Indien. Hier waren auch die sozialen Verhältnisse eigentümlich entwickelt. Die ver-

schiedenen Kasten waren scharf getrennt, und es mußte als ein großes Unglück betrachtet werden, zu einer der untersten Schichten der Gesellschaft zu gehören. Hier dachte man sich darum die verschiedenen Wiedergeburten nach einem großen Vergeltungssystem, das bis in die kleinsten Einzelheiten durchgeführt und fixiert wurde, geordnet.

Es ist bekannt, welche ungeheure Bedeutung diese aus den primitivsten animistischen Vorstellungen entsprossene Seelenwanderungslehre in Indien erreicht hat. Mit Hilfe dieses Glaubens ließen sich viele Probleme lösen, die anderen Völkern unlösbar erschienen. Man hat hier eine Formel, durch welche die Verteilung des Glückes und des Unglückes verständlich wird. Niemand leidet unschuldig oder wegen der Schuld anderer Menschen. Jeder hat nur die Folgen seiner eigenen Taten zu tragen. Keine gute Tat bleibt unbelohnt, keine böse unbestraft. Ein Problem wie das des Hiobbuches existiert nicht für die Indier. Und niemand hat nach ihrer Meinung wie die Helden der griechischen Tragödie unter den Folgen einer unverschuldeten Sünde zu leiden.

Noch ein Beispiel einer ähnlichen Entwicklung bietet die Untersuchung Kruijts über die Totenrichter im Glauben der Indonesischen Inselbewohner. (De Indonesische Rechter in het Hiernamals. Verh. d. K. Ak. d. Wett. Amsterdam. Afd. Letterkunde, VIII, p. 293–311.) Der Verstorbene wird nach ihrem Glauben von einem Richter verhört, ob er tapfer und mild gewesen ist und ob er Kinder erzeugt hat. Dieser Totenrichter ist mit dem Gewissen des Menschen identisch. Er ist wie ein außerhalb des Menschen lebender Schutzgeist gedacht, der ihn das Leben lang begleitet. Ursprünglich ist dieser Schutzgeist und Totenrichter eine Personifikation des Mutterkuchens, der nach echt animistischer Anschauung als eine Zwillingsseele des Neugeborenen betrachtet wird.

Sucht man aus diesen Beispielen Entwicklungsgesetze zu erschließen, dann stellt sich etwa folgendes heraus:

Die animistischen Vorstellungen müssen, um entwickelungsfähig zu werden, von ihrer konkreten Grundlage, der Erfahrung, in der sie wurzeln, losgelöst und verallgemeinert werden. Der Ursprung der Seelenwanderungslehre war, auf Grund dessen, daß man an die Einheit der Seele und des Leibes glaubte, die Behandlung, welche den Leichen zuteil wurde. Aber erst als man nicht länger bei den einzelnen Fällen, wo ein Baum aus dem Grabe hervorwächst, oder eine Hyäne die Leiche frißt, stehen blieb, sondern diese Beobachtungen zu einer allgemein gültigen Regel erweiterte, konnte eine für die ethischen Ideen verwendbare Seelenwanderungslehre entstehen. Und wenn dann die allgemeine Vorstellung entwickelt worden ist, wird der ursprüngliche Kausalzusammenhang vergessen. Dies Vergessen wird noch erleichtert, wenn, wie in diesem Beispiel, der Gebrauch, in dem die Vorstellung ursprünglich wurzelt, selbst verändert worden ist.

Sitten und Gebräuche spiegeln sich immer in der geistigen Welt der Menschen. Die so hervorgerufenen Vorstellungen leben nachher auf eigene Hand und unabhängig von den sie verursachenden Lebensverhältnissen weiter. Es ist ein Entwicklungsgang, der dem der Sprache ähnlich ist. Darum kann man in der Religion wie in der Sprache die Entwicklungsgeschichte der Menschheit gleichsam ablesen.

Eine analoge Umwandlung scheint in der von Kruijt beschriebenen Vorstellung vorzuliegen. Daß die Nachgeburt beseelt gedacht wurde, steht mit der animistischen Denkweise in vollkommener Übereinstimmung. Es kommt bei den primitiven Völkern oft vor, daß die Nachgeburt sorgfältig verborgen wird, weil man glaubt, daß derjenige, der sich ihrer bemächtigt, das Schicksal des Kindes beherrscht. Der Neugeborene und die Nachgeburt sind zwei Zwillingsseelen, und ihr Los ist unauflöslich verbunden. Es ist darum leicht zu verstehen, wie sich die eine zum Begleiter der anderen und zum Zeugen aller ihrer Handlungen entwickeln kann. Wenn der ursprüngliche Zusammenhang vergessen worden ist, muß dieser Zeuge zum Richter besonders geeignet sein. Das Resultat ist der allgemeine Glaube, daß ein Richter nach dem Tode dem Menschen begegnet und alle seine Taten prüft

Die ethischen Ideen entwickeln sich in entsprechender Weise. Es ist längst erkannt worden, welche ungeheuere Rolle die Motivverschiebung in der ethischen Entwicklung gespielt hat. Eine analoge Erscheinung läßt sich auch an den oben gegebenen Beispielen beobachten. Der Glaube an eine sittliche Vergeltung nach dem Tode wuchs, wie schon hervorgehoben worden ist, aus der animistischen Auffassung von der jenseitigen Existenz hervor. Allmählich löste sich indessen die Vorstellung von ihren Wurzeln ab. Man glaubte, daß der Verstorbene jenseits Lohn und Strafe bekäme, ohne dies durch seine Freunde oder Feinde vermittelt zu denken.

Die ethischen und metaphysischen Ideen stehen in einem gegenseitigen Abhängigkeitsverhältnis zu einander. Jene allgemeinen Vorstellungen dienen den ethischen Ideen als Gerüste. Nur dadurch bekommen diese konkreten Inhalt. Ohne eine Anknüpfung an die Vorstellungen vom Himmel und von der Hölle, vom Totenrichter und von der Wiedergeburt würde der Gedanke an eine sittliche Vergeltung kaum existieren können. Und ohne diesen konkreten Inhalt würden die Vergeltungsvorstellungen kaum einen sittlich erziehenden Einfluß ausüben können. Andererseits dient die Vorstellung von einer sittlichen Vergeltung wiederum zur Erklärung der Verschiedenheit der Gedanken vom jenseitigen Dasein. Sie beantwortet die Frage, warum sich das Schicksal der Verstorbenen so verschieden gestaltet. Die Begriffe werden von einem ursprünglich ganz fremden ethischen Gehalt erfüllt. Der Motivverschiebung auf dem ethischen Gebiete entspricht eine Inhaltsverschiebung auf dem metaphysischen oder religiösen. Der Inhalt wechselt, nur der Rahmen des Gedankenbildes bleibt.

Ähnliche Umwandlungen muß der Gottesbegriff durchlaufen. Seine Hauptwurzel sind die Personifikation der Naturmächte oder Naturerscheinungen und die Vergöttlichung der Toten. In beiden Fällen muß die allgemeine Stufe des Animismus überschritten werden, ehe eine Gottesvorstellung im eigentlichen Sinne entstehen kann. Erst wo sich eine Person von der Naturerscheinung loslöst und selbständiges Leben bekommt, kann man von einem Gotte reden. Diese Entwicklung hängt wahrscheinlich überall mit einer Absorbierung anderer Numina, Sondergötter und lokaler Schutzherren zusammen. Die konkreten Einzelheiten sammeln sich zu einer mehr umfassenden Vorstellung.

In ähnlicher Weise kann sich ein vergöttlichter Heros zu einem Gott entwickeln. Sein Lebenslauf und alle konkreten Züge seines menschlichen Daseins müssen vergessen und in das Übermenschliche gesteigert werden. Die Mythologie muß die Geschichte vollständig überwuchern. Das Übernehmen anderer Kulte und Götter hebt die menschliche Begrenzung auf.

Und diese Entwicklung des Gottesbegriffes ist eine notwendige Bedingung für seine Versittlichung. Eine Naturerscheinung kann nicht, so lange sie ihre Eigenschaft als Naturerscheinung behält, mit sittlichen Eigenschaften ausgerüstet werden. Die Vorstellung von Sittlichkeit oder Unsittlichkeit kann nur mit der eines persönlichen Willens verbunden werden. Der Gott des Feuers oder des Meeres kann z.B. sittliche Eigenschaften und Interessen besitzen, das Feuer oder das Meer selbst kann es nicht. Auch um über das Leben und Benehmen der Menschen Aufsicht halten zu können, müssen die Götter persönlich gedacht werden.

Jeder Fortschritt in der religiösen Entwicklung ist von einer solchen Inhaltsverschiebung bedingt.

Dieser Versittlichung der religiösen Begriffe stehen aber andere Tendenzen entgegen. Auch in der Mythologie und in der Theologie werden die aus dem Animismus hervorgegangenen Ideen fortgebildet. Beide aber, Mythologie und Theologie können der ethischen Fortbildung hinderlich sein, weil sie die Beständigkeit der religiösen Begriffe verstärken. Ein Beispiel dafür ist der Kampf der griechischen Dichter und Philosophen gegen die unsittlichen Göttermythen.

Die theologische Bearbeitung der animistischen Gedanken läuft in allen Religionen lediglich auf eine Weiterausbildung und Fixierung der Vorstellungen hinaus. Je weiter sich die Theologie entwickelt hat, um so mehr tritt gewöhnlich ihre konservierende Tendenz hervor. Wenn die Umwandlung der religiösen und metaphysischen Begriffe in ethischer Richtung durch theologischen Konservatismus verhindert wird, und eine Spannung zwischen den ethischen und religiösen Anschauungen eintritt, kann das Gleichgewicht oft nur durch eine bewußte Reformation wieder hergestellt werden.

Auch diese Form der Entwicklung läßt sich als eine Inhaltsverschiebung

charakterisieren. Denn auch in diesem Falle werden alte Begriffe als Rahmen beibehalten, insofern als kein Prophet oder Reformator von der vorhergegangenen Entwicklung unabhängig ist. Keine Reformation oder Religionsstiftung ist eine vollständige Neuschöpfung.

Je höher aber die Religion und die entsprechende Kultur entwickelt sind, um so größeren Spielraum hat die schaffende Persönlichkeit. Das kommt auch darin zum Ausdruck, daß die höchsten Religionen bestimmte Persönlichkeiten als ihre Stifter betrachten. Der in dieser Beziehung zwischen den Religionen bestehende Unterschied darf aber nicht übertrieben werden; denn alle Fortschritte sind natürlich durch einzelne Personen herbeigeführt worden. Es ist in dieser Beziehung mehr ein Unterschied des Grades als der Art.

Die Beständigkeit der religiösen Begriffe bewirkt aber weiter, daß jede Reformation auf einen kleinen Kreis beschränkt bleibt. Außerhalb dieses kleinen Kreises leben die alten Anschauungen fort, ob nun die Namen ihrer Götter gegen andere eingetauscht worden sind oder nicht. Darum findet man immer in einem und demselben Volke die verschiedensten Entwicklungsstufen vertreten.

Ein Beispiel hierfür sind die verschiedenen Auffassungen vom Abendmahle. Einige sehen darin ein Sakrament in derselben Bedeutung, wie das Aufessen des heiligen Totemtieres ein solches ist. Die Heiligkeit ist hier etwas ganz äußeres und materielles. Es kommt ja noch oft vor, daß man ein Stück der Oblate zu erwischen sucht, um es zu allerlei magischen Zwecken zu verwenden. Andere stellen sich das Brot und den Wein als Unsterblichkeit spendende Naturmysterien vor. Für andere liegt der Schwerpunkt in der Gedächtnisfeier oder in einem juridisch gedachten Versöhnungsopfer. Wieder andere glauben im Abendmahle ihrem auferstandenen Herrn irgendwie persönlich zu begegnen.

Der Abstand zwischen dem erstgenannten und dem letztgenannten Standpunkte ist recht groß. Und doch kann man sie in einer und derselben Gemeinde vorfinden. Und trotz des Unterschiedes im Deuten des Inhaltes ist der Rahmen ein und derselbe. Ebenso groß wie die Beständigkeit der religiösen Vorstellungen ist ihre Elastizität.

Religion und Mythos

von **Walter Kinkel.**

Die Geschichte der Kultur ist die Geschichte der Vernunft. Die Vernunft ist aber nicht selbst als ein persönliches Wesen, gleichsam als ein Ding unter Dingen anzusehen, sondern ihre Begriffe und Gesetze sind es, durch welche die Dinge und die Wirklichkeit erst möglich werden. Wenn Hegel in der Vorrede zur Phänomenologie des Geistes betont, das Ab-

solute sei nicht nur Substanz, sondern in erster Linie Subjekt, so ist an diesem Ausspruch nicht nur der Gebrauch des Wortes „das Absolute", gleichsam als ob es sich hierbei um ein gegenwärtiges Dasein handelte, zu tadeln, sondern noch vielmehr die der Vernunft vindizierte Qualität als Subjekt. Das einzelne Subjekt ist nur eine Erscheinungsform der Vernunft und will demgemäß aus den Gesetzen der Vernunft selbst begriffen und abgeleitet sein.

Indessen was hier dem großen Philosophen passiert ist, das ist auf einer primitiven Stufe der Kultur das Natürliche und Allgemeingültige: die Verdinglichung der Gesetze des Daseins zu gegenständlichen Subjekten. Wie ich an anderer Stelle ausführlich gezeigt habe, entspringt dieser mythischen Apperzeption zunächst der Dämonenglaube, der sich dann zum Polytheismus fortentwickelt.[1]) Reste des mythischen Bewußtseins erhalten sich aber auch noch in den Kulturreligionen fortgeschrittener Zeiten. Zwar der eigentliche innere Zusammenhang einer Religion mit dem Fortschritt der Kultur liegt vornehmlich in dem sittlichen Moment, welches jeder Religion eignet; und indem die Religionen sich fortentwickeln geschieht es im Einklang und unter dem Einfluß der sittlichen Ideen. Neben diesem, ihrem wesentlichsten Bestandteil bergen aber alle Religionen, wie gesagt, noch mythische Elemente, die sich in ihrer besonderen Dogmatik ausdrücken. Will man nun die Beziehung des mythischen und des sittlichen Momentes in den Religionen zu einander richtig verstehen, so muß man darauf achten, daß auch die sittlichen Gesetze des Seins zuerst in mythischer Form apperzipiert worden sind, ja in der Fortentwicklung der sittlichen Anschauung auch heute noch häufig zuerst solcher Gestalt apperzipiert werden. Daher stehen sich Mythos und Sittlichkeit in der Religion nicht fremd und äußerlich gegenüber, es muß vielmehr möglich sein, den Ursprung zu künftiger Sittlichkeit, wenn auch verschleiert und verdeckt, im Mythos zu erkennen. Indem sich die Wissenschaft in den Dienst dieser Aufgabe stellt, wird sie in gleicher Weise den Fortschritt der Kultur und der Toleranz befördern.

Die Einheit der Menschheit, die Begründung eines Reiches der Sittlichkeit, in welchem jeder einzelne zum Ausdruck seiner moralischen Persönlichkeit nur gelangt, indem er seine Seele der Allheit schenkt, ist das Endziel der moralischen Entwicklung. So müßte sich denn zeigen lassen, wie die Tendenz zur Entfaltung der Idee der Menschheit und zur Vertiefung des Begriffes vom Menschen mehr oder weniger deutlich in dem Mythos aller Religionen erkennbar ist. Dies wäre freilich die Aufgabe eines umfassenden Werkes, das schier die Kräfte eines Einzelnen übersteigt. Wir wollen hier unseren Lesern nur vereinzelte Gedanken zu diesem Thema geben.

Solange der Mensch noch die Gesetze des Daseins in dinghafter Form apperzipiert, muß auch der Gedanke der Unsterblichkeit den Charakter dieser substantiellen Erhaltung eines Seelendinges an sich tragen. Und dies hat dann weiter zur Folge, daß auch das fortwirkende Gesetz mora-

[1]) Vergleiche meine Geschichte der Philosophie als Einleitung in das System der Philosophie, Gießen, Töpelmann 1906. Bd. I. Einleitung.

lischer Handlungen verdinglicht wird: die gute und die böse Tat führen zur ewigen Seeligkeit oder Verdammnis. Wenn sich nun die Einsicht Bahn bricht, wie schon bei Scotus Erigena, daß Himmel und Hölle dem Menschen im Herzen wohnen, so ist es mit dieser materialistischen Auffassung des Fortwirkens der sittlichen Handlung freilich vorüber. Aber im Grunde genommen hat das mythische und philosophische Bewußtsein jedes von seiner Stufe aus demselben Gedanken Ausdruck verleihen wollen, daß nämlich dem Sittlichen, ebenso wie dem Wahren, reine und unzerstörbare Realität innewohnt, und daß also auch der Mensch, welcher seine Seele dem Guten und der Wahrheit vermählt, in ihnen unsterblich sein wird. – In fast allen Religionen lassen sich Spuren der Verehrung chthonischer Gottheiten nachweisen. Die griechischen Eleusinien zum Beispiel scheinen ganz aufzugehen in dem Dienste solcher Götter. Albrecht Dieterich in seiner schönen Schrift „Mutter Erde“ [2]) hat gezeigt, wie bei den verschiedenen Völkerschaften die Allmutter Erde im religiösen Bewußtsein eine wichtige Rolle spielt. Aus der Erde stammt der Mensch, „der Erdgeborene“, zur Erde kehrt er im Tode zurück. Der Erde weiht man ihn denn auch schon bei seiner Geburt, wie der weitverbreitete Gebrauch anzeigt, das neugeborene Kindlein auf die Erde, gleichsam der Allmutter Erde an den schützenden Busen, zu legen. Auch das Reich der Schatten, der Aufenthaltsort der abgeschiedenen Seelen, liegt im Innern der Erde. So läßt der Gedanke des gemeinsamen Ursprungs und der gemeinsamen Abhängigkeit von der Erde zum ersten mal im mythischen Bewußtsein einen Schein der Idee der sittlichen Verwandtschaft und Gemeinschaft aller Menschen untereinander aufleuchten, und das bereits zu einer Zeit, in der sich die Völker und Stämme noch in unfriedsamer und feindseliger Weise befehden, und wo der Fremdling noch prinzipiell als Feind gilt. Und im Vorübergehen mag hier flüchtig an diesem Beispiel aufgezeigt werden, wie innig verwandt das ästhetische Empfinden mit dem mythischen ist. Denn das Gefühl der Zusammengehörigkeit, welches die Vorstellung von der Allmutter Erde erweckt, ist traulich und eng verschwistert mit dem reinen Gefühl des ästhetischen Bewußtseins, welches die Seele des Kulturmenschen bewegt im Anblick gewaltiger Naturschönheit oder eines großen und trefflichen Kunstwerkes.

Daß der Brauch, den Winter auszutreiben und den Frühling einzuholen, wie er sich namentlich in deutschen Landen so weit verbreitet findet,[3]) ursprünglich religiös mythischem Empfinden entsprungen ist, kann wohl nicht zweifelhaft sein. Auch hier haben wir im mythischen Gebrauch das Anzeichen eines sittlichen Grundgedankens, der zum Leben strebt. Freud und Leid des Alltags legen ihr egoistisches Gewand ab und treffen sich im Garten der Nächstenliebe, und die naive Form, in der sich hier in solchen kindlichen Gebräuchen das Paradies reinster menschlicher Seligkeit erschließt, verbindet auch hier wieder Kunst und Mythos.

Das ernsteste Problem christlicher Theologie, der Gedanke der Erlösung durch den Gottessohn, wurzelt ganz in den Kämpfen des sittlichen Bewußt-

[2]) Leipzig und Berlin 1905.
[3]) Vergleiche Albrecht Dieterich, Sommertag, Leipzig 1905.

seins. Zwar geht der Wunsch nach Erlösung zunächst vom einzelnen Individuum aus, das die Besonderheit seiner Existenz von der Vernichtung und der ewigen Verdammnis erretten will. Allein die Erlösung bedeutet dann dem fortgeschrittenen Kulturbewußtsein doch mehr. Die Erfüllung der sittlichen Sehnsucht in der Zeit und Wirklichkeit. Und wenn nun diese Erfüllung durch den Mythos ebenso wie durch den Dichter in die Vergangenheit gelegt wird, so ist es die Philosophie, welche auch hier den sittlichen Grundgedanken von seinen Schlacken befreit, in dem sie den Erlöser Jesus Christus als den Ausdruck für die Idee der Menschheit faßt. Aber hier wird dann auch offenbar, wie das moralische Bewußtsein nie und nimmer bei dem Inhalt der mythischen Apperzeption stehen bleiben darf; denn indem so Jesus Christus aufhört eine begrenzte Individualität zu bedeuten, verliert er die Dinghaftigkeit mythischer Erkenntnis, und man darf sagen, daß der ursprüngliche Erlösungsgedanke völlig verloren gegangen ist. Jetzt bedarf der Mensch zur Erlösung, d.h. zur Erfüllung seiner sittlichen Bestimmung, nicht mehr des Vermittlers, sondern er ist zur Entfaltung seines sittlichen Wesens auf die Einsicht der eigenen Vernunft und die Kraft des aus dem Herzen geborenen Affektes angewiesen.

Aus allen den angedeuteten Untersuchungen ergibt sich die richtige Würdigung des Mythologischen in der Religion. Es geht nicht an, den Mythos einfach hinweg dekretieren zu wollen. Es muß vielmehr die Aufgabe der Wissenschaft sein, das mythologische Denken über sich selbst und seine sittliche Tendenz aufzuklären.

Berichte.

Erkenntnistheoretische Probleme.

Von Dr. **August Messer.**

Unter den Ergebnissen der Kantischen Philosophie ist keines mehr in das allgemeine Bewußtsein übergegangen, keines hat mehr Anklang gerade bei den protestantischen Theologen gefunden als der Satz, daß nicht die Philosophie die großen metaphysischen Fragen nach Gott, Freiheit und Unsterblichkeit zu beantworten vermöge, sondern nur der Glaube. Durch die „Kritik der reinen Vernunft" schienen die Gefahren, die dem Glauben von seiten der Philosophie erwachsen konnten, von Grund aus beseitigt zu sein; dem Atheismus, Fatalismus, Materialismus schien jede Möglichkeit philosophischer Begründung genommen zu sein. So ist es denn in der heutigen protestantischen Theologie, so viel ich sehe, geradezu herrschende Ansicht, „Beweise" für das Dasein Gottes gebe es nicht; auch würden sie vollständig überflüssig sein; Gott müsse unmittelbar in „Gefühl" ergriffen oder in den Ereignissen unseres Lebens, die unser Schicksal gestalten und unser Inneres formen, „erfahren", „erlebt" werden.

Aber dieser Verzicht auf jegliche Metaphysik, also auf den Versuch, die letzten Fragen des Seins durch wissenschaftliches und philosophisches

Denken zu lösen, hat doch auch seine Kehrseite. Soll nicht ein Riß in unserm Geistesleben zwischen „Glauben" und „Denken" entstehen, soll der Glaube ein „vernünftiger" sein, so darf er nicht der Auseinandersetzung mit der Philosophie aus dem Wege gehen. Tut er das, so wird leicht kultur- und wissensfeindlicher Aberglaube mit Berufung auf „Gefühl" und „innere Erfahrung" seinen Einzug halten. Es sind darum nicht nur Gegner des Glaubens, die bezweifeln, ob die von Kant gewollte Scheidung von Glaube und Wissen wirklich im Interesse des Glaubens sei.[1]) Es ist jedenfalls gut, wenn die Diskussion über diese Frage wieder allgemeiner in Fluß kommt. Dazu kann auch das erneute Studium eines Philosophen beitragen, der zu den bedeutendsten Kritikern und Fortbildnern Kants gehört: Jacob Friedrich Fries (1773–1843). Er ist außerhalb des Kreises der Fachphilosophen lange Zeit geradezu vergessen gewesen. Leonard Nelson in Göttingen hat es sich zur Aufgabe gemacht, ihm wieder zu allgemeinerer Anerkennung zu verhelfen. Er gibt seit 1904 in Verbindung mit zwei anderen Gelehrten „Abhandlungen der Fries'schen Schule" heraus. Die umfangreichste und inhaltlich bedeutsamste Schrift in dieser ganzen Reihe hat jetzt Nelson selbst geliefert mit seinem Buche „Über das sog. Erkenntnisproblem".[2])

Es ist ein Buch, das sich nicht scheut, „herrschenden Ansichten" schroff entgegenzutreten. Gilt es bis heute allgemein als Hauptverdienst Kants, daß er das angebliche metaphysische Wissen aufhob, um „für den Glauben Platz zu bekommen", und daß er an die Stelle der alten Metaphysik die Erkenntnistheorie setzte, so sucht Nelson in dem ersten Teil seines Werkes nichts Geringeres darzutun als – „die Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie." Er befindet sich übrigens vollständig im Einklang mit meiner oben geäußerten Ansicht, wenn er betont, daß der Verzicht auf Metaphysik nicht bloß eine Sicherstellung der Religion gegen Angriffe bedeute, sondern daß man damit zugleich das ganze religiöse Gebiet anderen dunklen Mächten preisgebe; Schritt für Schritt werde der zurückweichenden Wissenschaft Vorurteil und Aberglaube auf dem Fuße folgen. „Wir stehen am Anfange einer Entwickelung, die das Werk der mehrhundertjährigen wissenschaftlichen Befreiungsarbeit wieder rückgängig macht. An die Stelle der wissenschaftlichen Metaphysik wird die nicht-wissenschaftliche, d. i. der Mystizismus treten, und die der wissenschaftlichen Führung beraubte Kultur wird dem Despotismus der Vorurteile und des Aberglaubens zur Beute werden".

Die Frage liegt nun aber, wie mir scheint, nicht so: Metaphysik oder Erkenntnistheorie? Auch ich halte die Metaphysik für einen notwendigen Teil der Philosophie, aber auch die Erkenntnistheorie scheint mir unter den philosophischen Disziplinen unentbehrlich zu sein. Wenn aber Nelson dartun will, sie sei unmöglich, so müssen wir vor allem feststellen, in welchem Sinne er sie auffaßt. Sie ist nach ihm „diejenige Wissenschaft, die die Untersuchung der objektiven Gültigkeit der Erkenntnis überhaupt

[1]) Näheres darüber in dem Schlußkapitel meiner „Einführung in die Erkenntnistheorie". Leipzig 1909.

[2]) Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1908. 427 S. 8°. 10 M.

zur Aufgabe hat". Ihr Grundproblem wäre demnach: Gibt es überhaupt objektiv gültige Erkenntnis? kürzer: gibt es überhaupt Erkenntnis? Nelson erklärt: eine wissenschaftliche Auflösung dieses Problems ist unmöglich. Denn das Kennzeichen einer gültigen Erkenntnis wäre entweder selbst eine Erkenntnis oder etwas anderes als Erkenntnis. Ist es eine Erkenntnis, so wäre das Kennzeichen selbst zweifelhaft, da ja erst festgestellt werden soll, *ob* es Erkenntnis gibt. Ist es keine Erkenntnis, so müssen wir wenigstens, um es anzuwenden, davon wissen; es müßte also Gegenstand der Erkenntnis sein, und wenigstens die Gültigkeit *dieser* Erkenntnis müßte vorausgesetzt werden, wäre aber nicht selbst erwiesen.

In der Tat geht aus dieser Erwägung hervor: *daß* es überhaupt gültige Erkenntnis gibt, kann nicht im eigentlichen Sinne „*bewiesen*" werden. Wenn also der ganze Inhalt und Zweck einer Erkenntnistheorie darin bestände, diesen „Beweis" zu erbringen, so wäre in der Tat ihre Unmöglichkeit dargetan.

Aber auch wenn wir von diesem unlösbaren Problem absehen, so bleiben doch Fragen und Aufgaben genug, deren Behandlung sachgemäß als „Erkenntnistheorie" zu bezeichnen ist. Daß es Erkenntnis gibt, bildet dabei unsere Voraussetzung. Auch Nelson zweifelt daran nicht; was er bestreitet, ist nur, daß die Gültigkeit der Erkenntnis allgemein „bewiesen" werden könne. Ist das richtig, so bleibt nichts anderes übrig, als daß gewisse Erkenntnisse (oder sagen wir vorsichtiger: gewisse Inhalte) sich durch sich selbst (ohne jeden „Beweis") als objektiv gültige Wissensinhalte, als „Erkenntnisse" uns aufdrängen. Anderenfalls könnte man überhaupt nicht sagen, daß es so etwas wie „Erkenntnisse" gäbe; dem Namen fehlte die Anwendungsmöglichkeit.

In der Tat können wir alle solche Wissensinhalte namhaft machen, denen wir unbedenklich den Charakter von „Erkenntnissen" beilegen. Nicht minder aber kennen wir solche Inhalte, die zwar den Anspruch erheben, Erkenntnisse zu sein, denen aber dieser Anspruch bestritten wird, z.B. Behauptungen, deren Gültigkeit zweifelhaft ist. Es muß also doch wohl Kriterien geben, die uns zu unterscheiden gestatten zwischen dem, was gültige Erkenntnis ist, und dem, was es nicht ist; sonst wäre es überhaupt unmöglich, über zweifelhafte Behauptungen mit sachlichen Gründen zu diskutieren und falsche zu widerlegen.

Nelson freilich will, wenn ich ihn recht verstehe, auch dies nicht zugeben: „Man nehme an", sagt er, „es gäbe ein Kriterium zur Entscheidung, ob eine Erkenntnis . . . . in die Klasse der gültigen oder in die der ungültigen gehört. Dies Kriterium müßte, um anwendbar zu sein, erkannt werden können. Um aber zu wissen, daß diese Erkenntnis des Kriteriums eine gültige ist, müßte ich das Kriterium schon angewendet haben."

Liegt die Sache aber so, wie oben dargelegt wurde, daß nämlich gewisse Erkenntnisse durch sich selbst uns die Sicherheit geben, daß sie gültig sind, so muß es doch auch möglich sein, uns die Eigenart dieser Erkenntnisse zum Bewußtsein zu bringen, so daß wir die Momente feststellen können, auf denen ihr vertrauenswürdiger Charakter beruht, und die anderen In-

halten, die ebenfalls als Erkenntnisse gelten wollen, abgehen. Daran haben wir dann gleichzeitig Kriterien, mittelst deren wir über die Gültigkeit zweifelhafter Behauptungen entscheiden können.

Eine solche Kriterienlehre wäre sowohl aus dem Erkennen, wie es im praktischen Leben stattfindet, als auch vor allem aus der Erkenntnisarbeit der Einzelwissenschaften herauszuanalysieren. Die Lösung dieser Aufgabe setzt aber ihrerseits voraus, daß wir uns über den Begriff des Erkennens möglichst allseitig klar werden. Über das Subjekt des Erkennens, Erkenntnisinhalt, Erkenntnisgegenstand hat schon die seitherige philosophische Entwicklung eine Reihe schwieriger Probleme hervorgetrieben. Es gilt auch die Eigenart des Erkennens gegenüber anderen Betätigungsweisen des Geistes, insbesondere dem Wollen, dem ethischen und ästhetischen Bewerten, dem religiösen Verhalten darzulegen. Nelson selbst hat zu der Unterscheidung der „erkennenden" und der „ästhetischen" Beschäftigung mit der Natur einen schätzenswerten Beitrag geliefert.[3]) Ferner gilt es die Quellen der Erkenntnis, ihre Grenzen, die Grade ihrer Sicherheit festzustellen, die in den einzelnen Disziplinen geltenden Voraussetzungen und die sie beherrschenden Gesichtspunkte und Fragestellungen zu untersuchen und damit das Verhältnis der Einzelwissenschaften zu einander und zu den zentralen philosophischen Disziplinen zu erkennen. Kurz, es gibt eine Reihe von Problemen und Untersuchungen, die die Erkenntnis im allgemeinen oder in ihren einzelnen Arten und Verzweigungen zum Gegenstand haben. Sie sind wegen ihres umfassenden Charakters der Philosophie zuzuweisen; einen bezeichnenderen Namen aber für sie wüßte ich nicht als eben den der „Erkenntnistheorie". Sie erscheint mir also nicht bloß als eine mögliche, sondern auch als eine notwendige Wissenschaft, die einen integrierenden Teil der Philosophie bildet.[4])

Nelson sucht seine These von der Unmöglichkeit einer Erkenntnistheorie auch dadurch zu stützen, daß er eine Reihe von Versuchen, ein allgemeines Kriterium für die Gültigkeit der Erkenntnis aufzuzeigen, einer scharfen Kritik unterzieht. In diesen kritischen Auseinandersetzungen findet sich sehr viel Wertvolles.

Zuerst setzt er sich auseinander mit Paul Natorp („Über objektive und subjektive Begründung der Erkenntnis" Philosophische Monatshefte Bd. 23 (1887) S. 257 ff.). Dieser lehnt – in Übereinstimmung mit der „idealistischen" Marburger Schule Cohens – den Gedanken „unabhängig vom erkennenden Subjekt existierender Gegenstände" ab; die Überzeugung von einer wirklichen Welt, einer Realität, die auch da ist, wenn kein Wesen sie auffaßt und erkennt, – gilt dem Idealisten als naiver Dogmatismus. Für ihn bedeutet der Gegenstand der Erkenntnis nichts anderes als das „Gesetz"; die Beziehung der Erkenntnis auf den Gegenstand setzt

[3]) Ich verweise auf seine Schrift „Über wissenschaftliche und ästhetische Naturbetrachtung". Sonderdruck aus den „Abh. d. Fries'schen Schule" II Bd. 3. H. S. 337–359. Göttingen 1908. 0,75 *M*.

[4]) Zur näheren Orientierung verweise ich auf meine oben erwähnte „Einführung in die Erkenntnistheorie".

er gleich mit der Beziehung der individuellen Erscheinung auf das allgemeine Gesetz.

Mit Recht lehnt aber Nelson diese Identifizierung ab. Es gibt vielmehr ebensogut eine Erkenntnis der Einzelerscheinung wie eine Erkenntnis des Gesetzes. Es ist sowohl eine Erkenntnis, wenn ich wahrnehme, daß hier und jetzt ein Stein fällt, als auch, wenn ich das Gesetz des freien Falls in seiner Allgemeinheit feststelle. Der berechtigte Kern in der Behauptung Natorps ist der, daß in unserer Erkenntnis, oder richtiger: in einer Art unserer Erkenntnis eine Unterordnung des Besonderen, nämlich der Tatsachen sinnlicher Wahrnehmung, unter das Allgemeine, das Gesetz, stattfindet.

Beiläufig sei bemerkt: indem Nelson hierauf hinweist, liefert er selbst einen Beitrag zu der Lehre von den Kriterien gültiger Erkenntnis, die wir oben als eine wesentliche Aufgabe der (von Nelson für unmöglich erklärten) Erkenntnistheorie bezeichnet haben. Es ist in der Tat so, daß wir die Gesetzmäßigkeit aller Gegenstände der Wahrnehmung voraussetzen; und daß wir uns der bisher festgestellten Gesetze als eines Kriteriums gültiger Erkenntnis bedienen. Wir nehmen nämlich im allgemeinen an, daß eine Erscheinung, die sich diesen Gesetzen nicht unterordnen läßt, nicht tatsächlich sei, und daß der Satz, der ihre Tatsächlichkeit behauptet, keinen gültigen Erkenntnisinhalt darstelle. Zu diesem lediglich negativen Kriterium der Erkenntnis von Erscheinungen tritt als positives die Anschauung, wie sie in der sinnlichen Wahrnehmung selbst gegeben ist. Jede solche Wahrnehmung gibt sich selbst als gültig, als Erkenntnis eines Wirklichen, und sie bewahrt ihren Anspruch auf objektive Gültigkeit solange, bis sich zeigt, daß sie mit den als geltend anerkannten Naturgesetzen nicht stimmt — es sei denn, daß wiederholte planmäßige Wahrnehmung, daß Beobachtungen, die mit allen Vorsichtsmaßregeln und aller Exaktheit angestellt sind und bei Nachprüfung sich immer wieder bestätigt haben, uns nötigen, unsere Ansichten über geltende Naturgesetze in diesem oder jenem Punkte abzuändern. So kann ich dem Satze Nelsons beistimmen, daß „in der wechselseitigen Bestimmung von Wahrnehmung und Gesetz für uns das Kriterium der Gegenständlichkeit der Erkenntnis liegt"; ich möchte aber beifügen, daß „Kriterium der Gegenständlichkeit" hier nichts anderes bedeutet als Kriterium der Gültigkeit, und daß somit in diesem Satze eine grundlegende erkenntnistheoretische Behauptung ausgesprochen ist.

Aber Natorp sucht seine Identifizierung von Gegenstand und Gesetz auch dadurch zu rechtfertigen, daß er betont: „Das Einzelne ist jederzeit nur zu charakterisieren durch allgemeine Bestimmungen", also durch Gesetze; abgesehen davon ist es das Unbestimmte, ein reines X. Dagegen bemerkt Nelson: Wir bestimmen das Einzelne durch Begriffe nur dann, wenn wir über es „urteilen"; das Urteil ist aber stets eine mittelbare Erkenntnis, der eine unmittelbare schon vorher gehen muß, wie sie in der Anschauung vorliegt. Wenn Natorp in der anschaulich gegebenen Erscheinung ein bloßes X sieht, so verkennt er damit deren Wesen. Die in der Anschauung erfaßte Erscheinung kann zwar noch durch Begriffe, und also durch Unter-

ordnung unter Allgemeines, unter Gesetze näher bestimmt werden, aber sie ist auch abgesehen davon nichts schlechthin Unbestimmtes; in ihr müssen doch Anhaltspunkte dafür gegeben sein, welche Begriffe, welche Gesetze auf sie anwendbar sind. Und haben wir nicht die meisten Begriffe, mit denen wir das Einzelne bestimmen durch Abstraktionen von den konkreten Erscheinungen, also dem anschaulich Gegebenen gewonnen?

Der nächste Erkenntnistheoretiker, den Nelson seiner Kritik unterzieht, ist E. Marcus. Er hat in seiner Schrift „Kants Revolutionsprinzip" (Herford 1902) den Anspruch erhoben, eine „exakte Lösung des Kant-Hume'schen Erkenntnisproblems" zu liefern.

Dem Kapitel, das Nelson ihm widmet, hat er die Überschrift gegeben: „Der transszendentale Beweis als erkenntnistheoretisches Kriterium". Es wäre gut gewesen, wenn Nelson stets deutlich gezeigt hätte, inwiefern die einzelnen erkenntnistheoretischen Ansichten, die er kritisiert, eine Lösung gerade des Problems geben wollen, das er als unlösbar bezeichnet. Wir erinnern uns: es handelt sich um den Beweis für die objektive Gültigkeit der Erkenntnis. Da die Darstellung Nelsons die Beziehung dieses Abschnittes auf das Hauptproblem nicht klar erkennen läßt, so gebe ich seinen Inhalt in anderer Fassung wieder. Ich schicke voraus, daß sich die Ansichten von Marcus (wie die von Natorp) auf die Wirklichkeitserkenntnis, auf die „Erfahrung", nicht etwa auf die reine Mathematik beziehen.

Die Eigenart des von Marcus (nach Kants Vorgang) gewählten „transszendentalen" Beweises besteht nun darin, daß von der vorliegenden Erfahrung als einem Faktum ausgegangen und untersucht wird, welches denn die Voraussetzungen, die Bedingungen sind, welche sie möglich machen. Als solche Voraussetzungen ergeben sich die Gesetze der Kausalität, der Erhaltung der Substanz und der allgemeinen Wechselwirkung, also diejenigen, die Kant als „Analogien der Erfahrung" bezeichnet hat. Nur wenn diese Gesetze gelten, so argumentiert Marcus, ist Erfahrung möglich. Nun ist aber Erfahrung wirklich. Also gelten diese Gesetze, und sie müssen für alle überhaupt mögliche Erfahrung gelten. Das Kriterium für die Gültigkeit aller nur denkbaren Erfahrungserkenntnis besteht also darin, daß diese Gesetze für ihre Gegenstände gelten; daß alles, was in ihr erkannt wird, unter diesen Gesetzen steht.

Der erste Fehler dieser Argumentation ist aber der, daß die aus wirklichen Erfahrungen erschlossenen Voraussetzungen als Bedingungen aller überhaupt möglichen Erfahrung gefaßt werden. Der zweite, noch schwerer wiegende Fehler besteht darin, daß die Bedingungen für das Vorhandensein der Erfahrungserkenntnis als Kriterien, als Beweis ihrer Gültigkeit gefaßt werden. Allein diese Bedingungen selbst erkenne ich ja nur durch Zergliederung der wirklich vorliegenden Erfahrung; sehe ich nun die letztere selbst nicht als gültig an, so sind auch deren Voraussetzungen für mich nicht gültig; jedenfalls können sie die Gültigkeit der Erfahrungserkenntnis als solcher nicht dartun. Man kann ja diese „transszendentale" Methode auch auf eine erfundene Geschichte, etwa einen Roman, anwenden und kann

fragen, welche Voraussetzungen angenommen werden müssen, damit ein solcher Vorgang sich abspielen konnte. Mit der Feststellung dieser Voraussetzungen wird aber die Erfindung nicht zur Wahrheit, noch kommt jenen Voraussetzungen eine höhere Geltung zu als der erfundenen Geschichte selbst.

Kann so in dem „transszendentalen" Verfahren kein Nachweis der Gültigkeit vorliegender Erkenntnis gefunden werden, so steht es anders mit der „Evidenz" als erkenntnistheoretischem Kriterium. Schon längst hat man in der Geschichte der Philosophie die Evidenz in diesem Sinne gewürdigt. Nelson begnügt sich damit, nur einen neueren Vertreter dieser Auffassung, A. Meinong mit seiner Schrift „Über die Erfahrungsgrundlage unseres Wissens" (Berlin 1906), vor sein Forum zu ziehen. Meinong geht von dem Satze aus, alle Erkenntnis bestehe in Urteilen. Urteile nun über einen Sachverhalt, der wegen seiner Einfachheit „einleuchtet", nennt er „evident". Es sei aber ein evidentes Urteil, daß ein evidentes Urteil nicht falsch sein könne. Gegenüber dieser Argumentation hat nun freilich Nelson leichtes Spiel; er behauptet mit Recht, daß hier eine petitio principii vorliege; denn der Satz, daß ein evidentes Urteil nicht falsch sein könne, wird daraus bewiesen, daß er ein evidentes Urteil sei, also — nicht falsch sein könne.

Ferner weist Nelson darauf hin, wir könnten das Evidenzerlebnis bei Urteilen haben, die sich später doch als falsch herausstellen, ja es könne bei Träumen und Halluzinationen auftreten. Da somit die Evidenz, sofern damit ein psychologisches Erlebnis gemeint sei, so gut bei falschen wie bei wahren Urteilen eintreten könne, so dürfe sie nicht als Kriterium der wahren Urteile, d.h. der gültigen Erkenntnis angesehen werden. Setzt man aber „evidentes" und „wahres" Urteil gleich — auch dieser Sprachgebrauch kommt vor —, so kann die Evidenz überhaupt nicht als Kriterium der Wahrheit gelten. Aus diesen Schwierigkeiten, meint Nelson, kommen wir nur so heraus, daß wir die Voraussetzung aufgeben, die Erkenntnis bestehe aus Urteilen. Gewiß müssen wir für jedes Urteil einen Grund seiner Berechtigung und damit ein Kriterium seiner Gültigkeit fordern. Aber dieses braucht nicht stets in einem anderen Urteil zu liegen, sondern kann in einer „unmittelbaren Erkenntnis" bestehen. Diese biete „Ersatz für die Evidenz in der Erkenntnistheorie".

Meiner Ansicht nach können wir jedoch die Frage, ob die Erkenntnis nur in Urteilen bestehe[5]), von der Frage nach der Evidenz als Kriterium gültiger Erkenntnis loslösen. Hier ist nun jedenfalls beachtenswert, daß Nelson selbst erklärt: Es muß eine (unmittelbare) Erkenntnis geben, die in sich die Gewähr ihrer Gültigkeit trägt. Eine solche aber können wir eine „evidente" nennen. Und so sagt Nelson selbst S. 116: „Die anschauliche Erkenntnis hat den Vorzug unmittelbarer Klarheit und Evidenz". Evidenz

[5]) Was man als „Urteil" bezeichnen solle, steht in der Psychologie und Erkenntnistheorie nicht fest. Je nach der Fassung dieses Begriffs wird man aber die Frage, ob in jeder Wahrnehmung (die Nelson zur unmittelbaren Erkenntnis zählt) schon ein „Urteil" vorliege oder nicht, verschieden beantworten.

wäre also doch ein die wahre Erkenntnis im allgemeinen charakterisierendes Erlebnis. Denn wenn wir das wirkliche Evidenzbewußtsein haben, dann sind wir davon überzeugt, daß der Erkenntnisinhalt, auf den es sich bezieht, wahr ist; ebenso wie das Bewußtsein der Absurdität uns ein Kriterium dafür ist, ein Denkinhalt sei falsch. Evidenz ist also, kurz gesagt, Erlebnis der Wahrheit[6]).

Aber freilich, einerseits kann etwas wahr sein, ohne daß wir ihm gegenüber das Evidenzerlebnis haben — wir können z.B. durch Mangel an den nötigen Vorkenntnissen oder durch Ermüdung, Verwirrung ꝛc. verhindert sein, einen wahren Satz einzusehen. Andererseits muß die Erfahrung, daß wir gelegentlich Evidenzbewußtsein bei Inhalten erlebten, die sich später als falsch herausstellen, uns vorsichtig machen. Vor allem dürfen wir nicht gewisse geringere Grade von Sicherheit leichthin für Evidenz erklären; ferner müssen wir uns der Nachprüfung auch evidenter Erkenntnisse offen halten. Ob wir nun aber die Bedenken, die gegen unsere seitherige Auffassung sich geltend machen, anerkennen, ob wir eine bis dahin als „evident" festgehaltene Überzeugung aufgeben oder umgestalten, das hängt doch immer wieder von neuen Evidenzerlebnissen ab. Diese werden aber besonders dann als Kriterium der Gültigkeit unserer neu gewonnenen Ansicht gelten dürfen, wenn wir zugleich einsehen: welche Umstände uns die seitherige Ansicht als evident erscheinen ließen.

Bewährt sich so die Evidenz als Wahrheitskriterium, so kann das nicht in gleicher Weise von der „biologischen Nützlichkeit" gesagt werden. Die hierauf bezüglichen Ausführungen Nelsons sind gegen Georg Simmels Aufsatz „Über eine Beziehung der Selektionslehre zur Erkenntnistheorie" (Archiv für syst. Philosophie I S. 35ff.) gerichtet. Tatsächlich aber wird dadurch jene ganze erkenntnistheoretische Richtung getroffen, der der amerikanische Psychologe James den Namen „Pragmatismus" gegeben hat, und die, von Amerika und England zu uns herübergekommen, auch bei uns Anhänger findet — nicht zum wenigsten in den Kreisen der Theologen. Denn scheint es nicht gerade eine Stütze für die religiöse Erkenntnis zu sein, wenn behauptet wird: Es ist das Kennzeichen wahrer Erkenntnis, daß sie uns im Kampf ums Dasein nützlich ist. Freilich kann man gar manches gegen diese Behauptung einwenden, aber mit ihr läßt sich doch wenigstens ein guter Sinn verbinden. Anders steht es dagegen mit jener These, die eigentlich für den radikalen Pragmatismus charakteristisch ist. Sie lautet: Vorstellungen „wahr" nennen bedeutet überhaupt nichts anderes, als daß sie sich den praktischen Interessen der Lebenserhaltung förderlich erweisen; „wahr" ist identisch mit (biologisch) „nützlich". Durch den Selektionsprozeß, so begründet man dies, haben sich diejenigen Vorstellungen, die sich als Motive nützlicher Handlungen erwiesen, vorzugsweise behauptet und sind so zu „wahren" Vorstellungen geworden.

Demgegenüber genügt es eigentlich, sich einfach zum Bewußtsein zu bringen, daß wir tatsächlich mit den Begriffen „wahr" und „nützlich" einen ganz verschiedenen Sinn verbinden und daß wir keinen von ihnen ent-

[6]) So auch E. Husserl, Logische Untersuchungen. I (Halle 1901.) S. 170.

behren können. Auch darf man fragen: wird diese Ansicht über die Wirkung des Selektionsprozesses als eine gültige, als eine wahre vorgetragen, oder sollte auch ihre „Wahrheit" in ihrem „Nutzen" bestehen; dann zeige man diesen Nutzen auch! Ferner führt die Behauptung: der Satz A ist B bedeute: Es ist nützlich zu denken, daß A B sei, zu einem unendlichen Regreß; denn der letztere Satz will ja wieder — „wahr" sein; er würde also seinerseits bedeuten: Es ist nützlich zu denken, daß es nützlich zu denken ist, A sei B u.s.f.

Endlich müßte es dann entsprechend den Graden der Nützlichkeit und Schädlichkeit auch Grade der Wahrheit geben. „Die Wahrheit eines Satzes könnte dann zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten verschieden sein, sie könnte zu- und abnehmen wie der Barometerstand".

Es ist nur eine Abart des Pragmatismus, wenn man die „Krafterspanis", die „Denkökonomie" als Kriterium des wahren Denkens bezeichnet hat; auch hierbei wird der Wahrheitsbegriff beeinträchtigt, ja verflüchtigt. Nelson hat dies in einer besonderen kleineren Schrift gezeigt, auf die ich in diesem Zusammenhange empfehlend hinweisen möchte. Sie trägt den Titel: „Ist metaphysikfreie Naturwissenschaft möglich?" (Göttingen 1908. Sonderdruck aus den „Abhandlungen der Fries'schen Schule II Bd. 3 H. S. 243 – 299. 1.60 ℳ.) Gerichtet ist sie gegen die erkenntnistheoretischen Ansichten des bekannten Wiener Physikers und Philosophen Ernst Mach, besonders gegen dessen Werk „Erkenntnis und Irrtum". Eine bestimmte Art des biologisch Nützlichen, die Ersparnis an Denkarbeit, wird von Mach als das Kriterium des Wahren bezeichnet. Die Naturgesetze z.B. haben für ihn keine objektive Gültigkeit, im gewöhnlichen Sinne; ihre „Wahrheit" besteht lediglich darin, daß wir uns durch diese Annahme mit möglichst geringem Denkaufwand in der Natur zurechtfinden. Mit beißender Ironie bemerkt Nelson zu dieser wunderlichen Ansicht: „Übrigens wird natürlich der Denkökonom, entsprechend den Graden der erzielten Denkersparnis, verschiedene Grade der Richtigkeit anzunehmen haben, wo denn als idealer Grenzfall des richtigen Denkens derjenige anzunehmen wäre, in dem alle Denkarbeit gespart, d.h. wo gar nicht mehr gedacht wird. Von diesem Standpunkt aus, der als der einzige uneingeschränkt richtige zu gelten hätte, ist natürlich auch das Prinzip der Denkökonomie selbst ein noch zu viel Denkarbeit erfordernder und daher falscher Gedanke."

Mit großem Nachdruck aber betont Nelson — und darin kann ich ihm nur völlig beipflichten — wie gerade die Theologie ganz besonders der Verlockung ausgesetzt ist, an dieser Verfälschung des Wahrheitsbegriffs durch Überspannung der biologischen Betrachtungsweise mit schuldig sich zu machen. Wenn der biologische Vorteil das oberste Kriterium der Wahrheit sein soll, so kann ein religiöser Schwärmer im Recht sein, wenn er das Experiment im Laboratorium eines Physikers für eine Halluzination, eine Vision der Mutter Gottes aber für eine wirkliche Beobachtung erklärt. Ohne Metaphysik sind derartige Fragen gar nicht zu entscheiden. Gilt aber der biologische Vorteil als entscheidende Instanz, dann sind wir

rettungslos der Macht des Stärkeren ausgeliefert. „Die römische Kirche war dann im Recht, wenn sie Galilei abschwören ließ, denn die Galileische Lehre gefährdete ihren biologischen Vorteil. Und so wird auch heute dem auf allen Seiten lauernden Erbfeind der Vernunft und der Wissenschaft das biologische Wahrheitskriterium ein sehr willkommener Helfer sein, die Wissenschaft wiederum in dogmatische Fessel zu zwängen."

Doch verfolgen wir die kritischen Gänge Nelsons im ersten Teile seines Hauptwerks noch zu Ende. Das Schlußkapitel ist der Auseinandersetzung mit H. Rickert gewidmet. Auch die Lehren, die dieser in seinem Buche „Der Gegenstand der Erkenntnis" (2. Aufl. Tübingen und Leipzig 1904) entwickelt, führen zu einer Trübung des Wahrheitsbegriffes. Von der Erwägung aus, daß ein wahres Urteil so ist, wie es sein soll, kann man vielleicht am leichtesten sich verständlich machen, wie Rickert, (der mit dem „Idealismus" die Existenz einer realen Welt leugnet,) zu der Ansicht kommt: die Wahrheit ist nichts anderes als die Anerkennung eines Sollens. Dazu bemerkt Nelson mit Recht: Soll dieser Satz „wahr" sein, so muß er nach Rickert bedeuten: Es soll geurteilt werden: Wahrheit ist nichts anderes als Anerkennung eines Sollens. Was aber heißt: „Es soll geurteilt werden"? Nach Rickert offenbar nichts anderes als: „Es soll geurteilt werden: ‚Es soll geurteilt werden'". Also auch hier geraten wir wie bei dem pragmatistischen Wahrheitskriterium in eine unendliche Reihe.

Wenn wir aber tatsächlich ein „wahres" Urteil ein Urteil nennen können, wie es sein soll, so ist hierbei nicht wie bei Rickert ein geheimnisvolles „transzendentes" Sollen gemeint, dem es entspricht, sondern es erklärt sich diese Redeweise einfach daraus, daß wir im allgemeinen beim Urteilen uns die Wahrheit als Zweck und Ziel setzen. Dieser Zweck ist nicht ein unabhängig von menschlichem Wollen geforderter, sondern ein solcher, den sich die Menschen durch eignen Willensentschluß vorsetzen, wobei freilich zu beachten ist, daß das Erstreben der Wahrheit meist so selbstverständlich ist, daß es dazu keines bewußten Entschlusses bedarf. „Daß ich also überhaupt urteile, ist lediglich Sache meiner Willkür, nicht Sache einer durch eine Forderung oder ein Sollen begründeten Pflicht. Und die Richtschnur dafür, wie ich urteile, wird ebensowenig durch eine Forderung oder durch ein Sollen gesetzt, sondern vielmehr ausschließlich durch den Inhalt meiner unmittelbaren Erkenntnis."

Der tiefere Grund aber dafür, daß Rickert den Wahrheitsbegriff so seltsam mißdeutet, ist sein idealistischer Standpunkt. Was ist es aber, das immer wieder scharfsinnige Denker an der realistischen Überzeugung, die doch im praktischen Leben wie in der Wissenschaft sich fortdauernd bewährt, zweifeln läßt? Wie mir scheint: hauptsächlich die mangelnde Unterscheidung von „Inhalt" und „Gegenstand" des Bewußtseins. Weil alles, was ich überhaupt erkennen soll, für mich Bewußtseinsinhalt werden muß, so nimmt man infolge des Mangels dieser Unterscheidung voreilig an, es könne überhaupt nichts weiter sein als Bewußtseinsinhalt, womit wir es im Erkennen zu tun hätten. Und doch machen wir schon im praktischen Leben gar häufig diese Unterscheidung. Wenn vier verschiedene Zeugen

über denselben Vorgang alle verschieden aussagen, so haben wir vier verschiedene Bewußtseinsinhalte, die aber alle denselben Gegenstand wiedergeben wollen. Und so ist die uns allen gemeinsame eine reale Welt der Gegenstand, an dessen immer vollkommeneren Erfassung die Realwissenschaften in ihrer Entwicklung unausgesetzt arbeiten. Dabei aber ergeben sich Probleme, die über den Bereich dieser oder jener Einzelwissenschaft hinausgreifen, und zudem entsteht die Aufgabe, die allgemeinsten und bedeutsamsten Ergebnisse der beiden großen Gruppen der Realwissenschaften: der Natur- und Geisteswissenschaften, zu einer umfassenden Weltanschauung zu gestalten. Diese Aufgabe aber – im Einklang mit der fortschreitenden Entwicklung der Einzelwissenschaften selbst – immer wieder in Angriff zu nehmen, wäre Sache der Metaphysik. Ihr fielen demnach auch die kritischen Auseinandersetzungen mit den Aussagen zu, die der Glaube über die tiefsten Geheimnisse der Wirklichkeit zu machen sich getraut.

Der zweite Teil von Nelsons Werk trägt den Titel: „Das Problem der Vernunftkritik". Zunächst wird hier die Frage aufgeworfen: Führt nicht der Verzicht auf Erkenntnistheorie in die Arme eines kritiklosen Dogmatismus? Nelson führt zur Beantwortung dieser Frage aus: Die Erkenntnistheorie will vor Dogmatismus schützen, indem sie keine Erkenntnis zuläßt ohne Begründung. Dagegen erklärt der Dogmatiker mit Recht, dies führe zu einem unendlichen Regreß; er fordert darum seinerseits, daß man in der naiven Selbstsicherheit der noch von keiner Kritik berührten Vernunft sich der Spekulation hingebe.

Wie ist aus diesen Dilemma herauszukommen? Dadurch, daß man erkennt, wie auf beiden Seiten stillschweigend eine unhaltbare Voraussetzung gemacht wird; nämlich daß „Erkenntnis" und „Urteil" identisch seien. So wird der Geltungsbereich des „Satzes vom Grunde" über die Urteile hinaus auf die Erkenntnis überhaupt ausgedehnt. Das „Urteil" ist aber eine mittelbare Erkenntnis; es setzt etwas anderes als seinen Grund voraus. Identifiziert man nun Erkenntnis und Urteil,[7]) so ist man genötigt, den Grund eines vorliegenden Urteils immer wieder in einem anderen Urteile zu suchen. Erkennt man dagegen an, daß es neben dem Urteil als mittelbarer Erkenntnis auch eine unmittelbare gibt, so wird auch durch Zurückführung der Urteile auf die ihnen zu Grunde liegende unmittelbare Erkenntnis dem Postulat der Begründung Genüge geleistet. Wahr sind dann nicht bloß Urteile, die in anderen begründet sind, sondern auch solche, die einfach den Inhalt einer unmittelbaren Erkenntnis wiederholen.

Bezeichnen wir die mittelbare Erkenntnis durch Urteile als „Verstandeserkenntnis", die unmittelbare dagegen als „Vernunfterkenntnis", so ist zu sagen: „Das Faktum des Selbstvertrauens der Vernunft ist

[7]) Ich referiere lediglich in Kürze über die Ausführungen Nelsons, um dem Leser ein Bild von dem Gedankenaufbau dieses zweiten Teils seines Werkes zu geben. Ich selbst sehe das Wichtigste nicht darin, daß man Erkenntnis und Urteil nicht identifiziert, sondern darin, daß man anerkennt: es gibt eine unmittelbare, d.h. evidente Erkenntnis. Ob ich diese „Urteil" nenne oder nicht, ist (wie schon bemerkt) eine Frage der Terminologie.

die entscheidende Instanz gegen allen Skeptizismus, die selbst einer Begründung nicht nur nicht fähig, sondern auch gar nicht bedürftig ist." Wissenschaft aber, sowohl Erfahrungserkenntnis wie Mathematik, ist nichts anderes als systematische Begründung von Urteilen durch Zurückführung auf Grundurteile und vermittelst dieser auf unmittelbare Erkenntnis. Da deren weitere Begründung unmöglich ist, so kann darin auch nicht eine Aufgabe der Philosophie gesehen werden. Das berühmte Hume'sche Problem, dem Kant die Fassung gegeben hat: Wie sind synthetische Urteile a priori (d.h. aus reinen Begriffen) möglich? ist nicht mit dem (im ersten Teil abgetanen) Scheinprobleme einer Begründung der objektiven Gültigkeit der Erkenntnis überhaupt zu verwechseln. Das Hume-Kantische Problem fordert vielmehr die Zurückführung der synthetischen Urteile a priori, kurz gesagt: der „metaphysischen"[8]) Urteile auf unmittelbare Erkenntnis. Für diese „metaphysischen" Urteile kann man sich aber auf keine „Anschauung" berufen, die gewöhnlich allein als unmittelbare Erkenntnis gilt. Es kommt also darauf an, eine Erkenntnis aufzuweisen, die nicht anschaulich und doch unmittelbar ist; man könnte eine solche die unmittelbare Erkenntnis der reinen Vernunft nennen. Die Aufweisung einer solchen unmittelbaren Vernunft-(oder metaphysischen)Erkenntnis ist nur durch „innere Erfahrung" möglich. Es ist das ein Satz, der für das Fries-Nelsonsche Gedankensystem von grundlegender Bedeutung ist.

Diese „Aufweisung" der unmittelbaren Vernunfterkenntnis nennt Nelson – wenig zweckmäßig, weil leicht Mißverständnisse erregend! – „Begründung". Er scheidet diese „Begründung" ausdrücklich von dem „Grund". Der „Grund" metaphysischer (d.h. aprioriischer) Urteile kann selbst nur ein aprioriischer sein; er besteht in letzter Linie eben in jener unmittelbaren Erkenntnis der reinen Vernunft (in deren Entdeckung Nelson die entscheidende Leistung von Fries sieht); aber sie als inneres Faktum aufweisen, kann man nur a posteriori, nämlich durch innere Erfahrung.

Von hier aus sucht Nelson den heute die Erkenntnistheorie beherrschenden Streit von „Transzendentalismus" und „Psychologismus" zu entscheiden. Die „Vernunftkritik" hat nach ihm, wie wir soeben sahen, nicht selbst die metaphysischen Urteile zu begründen – in diesem Falle müßte sie eine Wissenschaft a priori sein –, sondern bloß in der inneren Erfahrung aufzuweisen; dagegen müßte eine „Erkenntnistheorie" (natürlich in dem Sinne, wie sie Nelson faßt und – für unmöglich erklärt) die metaphysischen Urteile selbst begründen; also wie diese „a priori" sein. Sehr häufig nun verwechselt man die „Kritik" mit der „Erkenntnistheorie", indem man meint, die Kritik enthalte den „Grund" der metaphysischen Urteile. Nelson nennt dies das „erkenntnistheoretische Vorurteil". Von dieser Verwechselung aus wird man entweder schließen, daß die Kritik keine Wissenschaft aus innerer Erfahrung sein könne – dies ist das Vorurteil, auf dem der „Transzendentalismus" beruht –; oder man wird

[8]) Um kein Mißverständnis aufkommen zu lassen, sei betont, daß „Metaphysik" hier in anderer Bedeutung steht, als oben, wo ich unter dem Ausdruck eine auf empirischen Grundlagen ruhende allgemeinste Seinswissenschaft verstand.

aus dem faktisch empirischen Charakter der „Kritik" die Folgerung ziehen daß der „Grund" der metaphysischen Erkenntnis in der inneren Erfahrung liege und darum diese metaphysische Erkenntnis nicht selbst a priori, d.h. eine rationale sein könne, vielmehr selbst eine empirische, ja ein Teil der empirischen Psychologie sei. Dies Vorurteil aber ist charakteristisch für den „Psychologismus". Das Vorhandensein und die Wirksamkeit der hier bezeichneten „Vorurteile" sucht nun Nelson bei einigen neueren Schriftstellern wie Natorp, Husserl, Rickert, Lipps u.a. nachzuweisen. Ein näheres Eingehen hierauf muß ich mir versagen; ich wende mich vielmehr sofort zum dritten Teil.

Er enthält unter dem Titel „Geschichte der Erkenntnistheorie" eine eingehende historisch-kritische Behandlung Kants, Jacobis, Reinholds, Fichtes, Benekes, um schließlich „die Beseitigung des erkenntnistheoretischen Vorurteils durch Fries' psychologische Vernunftkritik" darzulegen. Es mag hier genügen, auf die Kant[9]) und Fries gewidmeten Abschnitte etwas näher einzugehen. Und zwar soll uns vor allem die Frage beschäftigen, welche Stellung Nelson nimmt zu Kants Hauptproblem: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?

Vor Kant hatte man allgemein angenommen, daß alle Urteile a priori analytisch, also alle synthetischen Urteile empirisch seien. Kant entdeckte oder glaubte zu entdecken, daß die Urteile der Mathematik sich diesem Schema nicht einordnen lassen. Daß es also synthetische Urteile a priori gebe, ferner daß solche aller Erfahrung als Bedingungen ihrer Möglichkeit zu Grunde liegen. Aber er erkannte nicht, daß die überlieferten Wahrheitskriterien („Satz des Widerspruchs" und empirische Anschauung) unvollständig seien. So sucht er denn die synthetischen Sätze a priori, die sich auf beide nicht zurückführen lassen, in ihrer Gültigkeit durch den Gedanken zu begründen, daß sie erst die Gegenstände der Erfahrung möglich machen und deshalb für sie gelten. Dann aber mußte das „Ding an sich" als unerkennbar für die Erfahrung bezeichnet werden. Trotzdem hält er aber daran fest, daß der Stoff der Erfahrungserkenntnis, die Empfindungen, uns vom „Ding an sich" geliefert werden und die Empfindung Kriterium der Wirklichkeit ist.

So lassen sich bei Kant zwei ganz verschiedene Kriterien der Objektivität nachweisen: einerseits dient als solches die Beziehung der Empfindungen auf das ihnen zu Grunde liegende „Ding an sich", andererseits die Bestimmung dieses Empfindungsstoffes durch die formalen Bedingungen der Erfahrung (Raum, Zeit, Kategorien). Vom Standpunkt des „Dinges an sich" betrachtet, erscheinen diese Formen als „subjektiv", nach ihrer Leistung, der Formung der Erfahrungsgegenstände beurteilt, als Quellen aller Objektivität.

[9]) Bei dieser Gelegenheit sei auf eine neuere Schrift Nelsons hingewiesen: „Untersuchungen über die Entwickelungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie". Sonderdruck aus den „Abhandlungen der Fries'schen Schule" III. Bd., 1. H., Göttingen 1909, 64 S., 2 Mk. Sie wirft mehrfach neues Licht auf viel behandelte Fragen.

Zu diesem Schwanken kommt aber noch eine weitere Unklarheit. Kant glaubt, indem er Raum, Zeit und Kategorien als formale Bedingungen der Erfahrung aufweist – eben darin besteht ja die von ihm begründete „transzendentale" Betrachtungsweise –, auch deren objektive Gültigkeit dargetan zu haben; er will ja gerade Humes Skeptizismus von Grund aus widerlegen. Natürlich ist aber die Gültigkeit dieser formalen Bedingungen gänzlich davon abhängig, ob wir der Erfahrung, die sie ermöglichen, Gültigkeit zuschreiben. Damit hängt auch – worauf ich bei dieser Gelegenheit hinweisen möchte – die Unsicherheit Kants über den Charakter seines „transzendentalen" Verfahrens zusammen. In der „Kritik der reinen Vernunft" S. 80 (Reclam) nennt er die transzendentale Erkenntnis („dadurch wir erkennen, daß und wie Vorstellungen . . . lediglich a priori angewandt werden oder möglich seien") eine Erkenntnis a priori.

Faktisch aber vollzieht sich diese transzendentale Erkenntnis durch Zergliederung eines empirischen Faktums, der vorliegenden Erfahrung, die Kant selbst „etwas ganz Zufälliges nennt (s. S. 564).

Wenn nun aber die synthetischen Sätze a priori (die „metaphysischen" Sätze nach der Terminologie Nelsons), da sie selbst den Grund der Möglichkeit der Erfahrung enthalten, nicht selbst den Grund ihrer Gültigkeit in der Erfahrung haben können, wo liegt dann der Grund ihrer Gültigkeit?

Nach Nelson kann er nur in einer unmittelbaren Erkenntnis und zwar in einer nichtanschaulichen liegen. Daß es eine solche gebe, mußte Kant verborgen bleiben, da er an der Voraussetzung festhielt, alle Erkenntnis sei entweder Anschauung oder Urteil. Die Aufgabe, die metaphysischen Grundsätze auf die unmittelbare Erkenntnis der reinen Vernunft zurückzuführen, wird so die Hauptaufgabe einer Vernunftkritik.

Als denjenigen, der diese Aufgabe gelöst habe, bezeichnet Nelson Fries. Seine Abhandlung „Über das Verhältnis der empirischen Psychologie zur Metaphysik" vom Jahre 1798 sei „das Bedeutsamste", das überhaupt in der Geschichte der Philosophie seit dem Erscheinen der Kantischen Schriften bis auf den heutigen Tag geleistet worden sei". Sie beweise die „Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie" (in Nelsons Sinn).

Die metaphysischen Grundsätze als die allgemeinste rationale Erkenntnis können nicht von anderer Erkenntnis her bewiesen werden, ebensowenig können sie als rationale (d.i. aprioriische) auf empirischem Wege begründet werden. Wir müssen sie darum als unerweislich anerkennen und uns begnügen, sie nach einer Regel aufzuzeigen. Dies zu tun aber ist Sache der Psychologie. Diese verfährt dabei empirisch, ihr Inhalt besteht also aus empirischen Erkenntnissen von bloß „assertorischer" Gewißheit („es ist so"), aber der Gegenstand, mit dem sie sich in diesem Falle beschäftigt, sind Erkenntnisse a priori von „apodiktischer" Gewißheit („es muß so sein"). Sie will diese nicht begründen; denn eine objektive Begründung von Grundurteilen ist unmöglich, sondern lediglich ihren subjektiven Ursprung in der Vernunft nachweisen. „So erkenne ich z.B. a priori und mit apodiktischer Gewißheit (bemerkt einmal Fries), daß alle Veränderungen eine Ursache haben: allein das Dasein dieses Grundsatzes unter

menschlicher Erkenntnis und die Art, wie er im Subjekt gegründet ist, welches letztere in den Inhalt der Kritik gehört, kann ich doch nur assertorisch aus innerer Erfahrung erkennen".

Ein kritisches Bedenken mag hier seine Stelle finden: zugegeben, daß jene „metaphysischen" Grundurteile die allgemeinsten Sätze der Erfahrungswissenschaften (in erster Linie der Naturwissenschaft) seien und daß ihre Aufzeigung durch regressive Analyse der konkreteren Sätze dieser Wissenschaft erfolgt: so würde ich diesen analytischen Nachweis doch nicht als eine „psychologische", sondern als eine „logische" Aufgabe bezeichnen;[10]) denn lediglich Denkinhalte werden dabei zergliedert unter völliger Abstraktion von den Individuen, die sie denken. Mit dem Verzicht auf die Begründung dieser „metaphysischen" Sätze ist noch nicht gegeben, daß ihre Feststellung Sache der Psychologie sei. In dem Bereich der Psychologie kommen wir erst, wenn wir z.B. die Frage aufwerfen, in welcher Form (ob etwa undeutlich, „gefühlsmäßig" oder klar, „begriffsmäßig") diese Sätze im Bewußtsein von Individuen sind, und wie sie sich im Laufe der Entwicklung des individuellen Seelenlebens als Bewußtseinsbesitz darstellen.

Durch seine „psychologische" Methode der Vernunftkritik ist es, nach Nelsons Auffassung, Fries gelungen, die „nicht-anschauliche unmittelbare Erkenntnis zu entdecken" – „der größte Fortschritt, der in der Philosophie nach Kant gemacht werden konnte".

Die „Anschauung" ist nach Fries „diejenige unmittelbare Erkenntnis, deren wir uns unmittelbar, d.h. ohne Beihilfe der Reflexion, bewußt werden. Eine nicht-anschauliche, unmittelbare Erkenntnis" wäre daher eine solche, die zwar ihren Grund nicht in der Reflexion hat, uns aber doch nur durch Vermittlung der Reflexion[11]) zum Bewußtsein kommen kann".

Wie stellen wir nun das Vorhandensein einer solchen Erkenntnisart fest? Wir finden in uns Urteile mit dem Anspruch auf Allgemeinheit und Notwendigkeit (also auf apodiktische Geltung), so das Urteil, daß Vorgänge notwendig verknüpft seien (Kausalsatz). Sinnlichkeit und Assoziation können das Vorhandensein dieser Urteile nicht erklären. Daß aber die Vorstellung der notwendigen Verknüpfung nicht etwa auf einer (von der sinnlichen verschiedenen, also intellektuellen) Anschauung beruhe, folgt daraus, daß sie uns ja nicht unmittelbar zum Bewußtsein kommt, daß wir vielmehr der Reflexion bedürfen, um sie von ihrer ursprünglichen Dunkelheit zu befreien. Daß sie aber auch nicht aus der Reflexion entspringen, folgt daraus, daß diese nur in der willkürlichen Trennung und Verbindung anderweit gegebener Vorstellungen besteht, selbst aber keine neuen Erkenntnisse erzeugt. Also ist die Existenz einer nicht-anschaulichen unmittelbaren Erkenntnis bewiesen.

Daß die hier gemeinte Erkenntnis nicht aus Sinnlichkeit und Assoziation

[10]) Eine nähere Darlegung dieses Unterschiedes findet sich in meiner „Einführung in die Erkenntnistheorie", S. 14ff.

[11]) Man beachte den Doppelsinn des Wortes „Reflexion". Hier steht es in psychologischer Bedeutung, vorher in logischer.

in der Weise, wie Hume es wollte, erklärt werden kann, scheint mir von Nelson ausreichend dargetan – wobei zu bemerken ist, daß sich seine näheren Darlegungen nicht auf die gesamte „nicht-anschauliche unmittelbare Erkenntnis" beziehen, sondern sich auf den Kausalitätssatz beschränken. In Bezug auf diesen läßt sich allerdings die Erwartung, daß auf ähnliche Vorgänge ähnliche Folgen eintreten, nicht durch bloße Erinnerung an den vorhergehenden Verlauf erklären; denn das Gesetz der Assoziation ist Gesetz der Verbindung der Vorstellungen, die Erwartung aber enthält die Vorstellung einer Verbindung.

Aber die sensualistische und Assoziationspsychologie ist nicht die Psychologie überhaupt.[12]) Eine vertiefte Erforschung des „Gegenstandsbewußtseins" mag wohl in befriedigenderer Weise einmal die Entstehung solcher Erwartung aufweisen. Man bedenke, daß Gesamteindrücke von Vorgängen als das Ursprüngliche anzunehmen sind; tritt nun später der Anfang einer gleichen oder ähnlichen Ereignisreihe in die Wahrnehmung und wird der weitere Verlauf rascher reproduziert als er tatsächlich sich abspielt, so muß er in die Zukunft projiziert werden; nimmt man dann noch hinzu, daß Gefühle wie Furcht und Hoffnung sich mit dieser Vorstellung zukünftiger Ereignisse verbinden, so dürfte das Zustandekommen einer „Erwartung" nicht mehr so unerklärlich sein.

Doch verfolgen wir Nelsons Gedankengang weiter! Mit der psychologischen Feststellung, so betont er mit Recht, daß wir Urteile mit dem Anspruch auf objektive Gültigkeit haben, folgt für die tatsächliche objektive Gültigkeit dieser Urteile gar nichts; vielmehr werde die Gültigkeit der unmittelbaren Erkenntnis, auf welche die fraglichen Urteile durch die Kritik zurückgeführt werden, bereits unabhängig von dieser Zurückführung vorausgesetzt. Für das Recht dieser Voraussetzung habe die „Kritik" nicht einzustehen, sie gehe von der psychologischen Feststellung aus, daß diese Voraussetzung faktisch „untrennbar" mit dem Inhalt der unmittelbaren Erkenntnis verknüpft sei.

Aber wäre wirklich die Überzeugung von der objektiven Gültigkeit z.B. des Kausalitätssatzes „untrennbar" mit dem Bewußtsein von diesem Satz verknüpft, dann wäre es ja gar nicht möglich, die Geltung dieses Satzes in sinnvoller Weise in Frage zu ziehen. Indem aber Nelson diese „untrennbare" Verknüpfung mit dem Bewußtsein der Gültigkeit annimmt, kommt er faktisch dazu, die objektive Gültigkeit dieser metaphysischen Grundsätze (von der doch in dieser Erörterung ganz abgesehen werden sollte) zu behaupten. Er fährt nämlich fort: „Der Hinweis auf jenes Faktum des ‚Selbstvertrauens der Vernunft' ist daher der oberste Grundsatz, den die Kritik stillschweigend allen ihren Deduktionen zugrunde legt und durch dessen Zugrundelegung sie sich das Recht sichert, ihre Aufgabe auf eine Vergleichung der Urteile mit der unmittelbaren Erkenntnis zu beschränken. Diese unmittelbare Erkenntnis selbst wieder einer Kritik zu unterwerfen,

[12]) Zur näheren Begründung verweise ich auf mein Buch „Empfindung und Denken", Leipzig 1908.

das überläßt sie getrost denen, die mit dieser Aufgabe einen Sinn zu verbinden wissen."

Demnach wäre es „sinnlos", die Geltung von Sätzen wie des Kausalsatzes als fraglich anzusehen; „sinnlos", dafür eine Begründung zu suchen. Dabei zeigt aber die Geschichte der Philosophie, wie die tiefsten Denker sich mit diesem „sinnlosen" Problem abmühen!

Übrigens ist die Diskussion über die Geltung solcher Sätze durchaus nicht identisch mit jenem radikalen skeptischen Zweifel, ob es überhaupt gültige Erkenntnis gebe; sie verträgt sich darum auch ganz wohl mit jenem Faktum des „Selbstvertrauens" der Vernunft, auf das Nelson hinweist.

Ich stimme übrigens Nelson darin bei, daß sich die apodiktische Geltung des Kausalitätssatzes nicht „beweisen" läßt; aber während er an dieser festhält und schon ihre Anzweiflung für absurd erklärt, nehme ich vielmehr an, daß wir nicht in der Lage sind, dem Gesetze apodiktische Geltung zuzusprechen, daß es für uns eine „Voraussetzung" ist, an der wir wegen ihrer stets bewiesenen Fruchtbarkeit für die Erkenntnis gleichsam wie an einer Gewißheit festhalten können. Ich bin also nicht so unbedingt wie Nelson davon überzeugt, daß mit der „psychologischen" Vernunftkritik von Fries das letzte Wort in diesen Fragen gesprochen sei, aber gleichwohl bin ich der Ansicht, daß sein Zurückgreifen auf diesen Denker für die gegenwärtige Lage unserer Philosophie in hohem Maße verdienstlich ist, und daß dadurch die Diskussion über eine Reihe von Problemen wieder in Fluß kommen kann, an denen auch der religiös Interessierte mit gutem Grund Anteil nehmen wird.

Über den Monismus.*)

Von **Theophil Steinmann.**

Bei dem Worte „Monismus" denkt man heutzutage wohl zumeist an Häckel und den Monistenbund. Und gewiß hat diese Bewegung das Wort am lautesten in die Öffentlichkeit geschrieen; zugleich aber auch bei vielen in Mißkredit gebracht, als sei der ganze Monismus eine Sache, die man philosophisch nicht sehr ernst zu nehmen brauche, lediglich Dilettantenphilosophie, grade als solche sehr zur Propaganda geeignet und philosophisch ungeklärte Köpfe verwirrend, der glückliche und erfolgreiche Nachfahre des Materialismus. Die bloße Erinnerung daran, daß Eduard von Hartmanns Philosophie des Unbewußten uns grade durch ihre Bezeichnung als konkreter Monismus empfohlen wird, kann uns eines besseren belehren. Ist die Weltanschauung dieses Mannes auch Monismus, dann ist zwischen Monismus und Monismus ein bedeutsamer Unterschied. Dann gibt es Monismus, der allen Anspruch erheben kann, philosophisch sehr ernst genommen zu werden. Denn daß Eduard von Hartmann eine philosophische Kraft war, wenn nicht allerersten Ranges, so doch sicher von ganz hervorragenden

*) Der Monismus, dargestellt in Beiträgen seiner Vertreter. In 2 Bänden. Jena, Diederichs 1908. 331 und 201 S. brosch. 10.50, geb. 13.50.

Eigenschaften, das wird auch zugestehen müssen, wer seine metaphysischen Konstruktionen ablehnt.

Ganz gewiß hat sich der Diederichssche Verlag ein Verdienst erworben, wenn er mitten in die lärmende Propaganda des naturwissenschaftlichen Monismus ein Werk hineinstellt, das vor einem weiteren Leserkreis eine Art Heerschau des Monismus abhält.

Daß der Monismus gegenwärtig selbst ein aktuelles Interesse an solch einer öffentlichen Heerschau hat, sagt Arthur Drews als Herausgeber des Werkes in seinem kurzen Vorwort. Dem materialistischen Monismus ist von vielen Seiten eine Abfertigung zu teil geworden; da gilt es zu zeigen, „daß der monistische Standpunkt auch noch ganz andere Auffassungsweisen zuläßt" (S. VII). Monismus ist ein Schlagwort geworden; da gilt es Klarheit zu schaffen durch einen Versuch, „die verschiedenen möglichen Auffassungsweisen des Monismus klar zu sondern, die in ihm enthaltenen Möglichkeiten bestimmt herauszustellen und jede einzelne derartige Möglichkeit von einem ihrer Vertreter . . . entwickeln zu lassen."

Aber auch, wer eine wirklich gründliche Auseinandersetzung mit den philosophischen Bestrebungen, die unter der Flagge des Monismus gehen, und eine Überwindung derselben für erforderlich und wünschenswert hält, wird das vorliegende Sammelwerk über den Monismus begrüßen. Der leichte Sieg über den Häckelianismus hat manchen, vielleicht vielen, den Irrtum vorgetäuscht, die abschließende Auseinandersetzung mit dem Monismus sei schon vollzogen. Es ist gut, wenn solche Illusion, wo sie sich festsetzen will, zerstört wird. Alle gründliche Auseinandersetzung und wirkliche Überwindung geistiger Gegner muß in voller, auch öffentlicher Wahrheit und Klarheit geschehen. Wem es bei wissenschaftlicher Auseinandersetzung wirklich um die Wahrheit zu tun ist, der veröffentlicht eventuell selbst Wolfenbütteler Fragmente, um die Geister wieder aufzuwecken und auf die rechte Fährte zu bringen.

Im Besonderen ist auch zu wünschen, daß die Monistenbund-Monisten sich mit dieser monistischen Heerschau möglichst gründlich beschäftigen. Da *kann* ihnen aufgehen, daß die Dinge nicht so einfach sind, wie ihnen dünkte. Wenn aber ein Mensch entdeckt, daß die auf der Hand liegenden Selbstverständlichkeiten seiner Weltanschauung nur Oberflächlichkeiten waren und Unklarheiten, und er betritt nun den Weg nicht der Phrasen, sondern der klaren Begriffe und damit zugleich der wirklichen Probleme, dann kommt er immer auf einen guten Weg. Und es steckt in unserm Buche so viel von Hartmannscher Gedankenschärfe, daß man solche Wirkung von ihm erhoffen kann, ganz abgesehen davon, daß es seinen Leser vor verschiedene Standpunkte stellt und ihm damit nahe legt, selbst abzuwägen und zu entscheiden.

Auch Häckel findet seinen Platz in dieser Heerschau. Im zweiten Bande wird er neben Schopenhauer, Lotze, Eucken und Hartmann in einem besonderen Beitrag behandelt. Diese Arbeit war ursprünglich dem getreuen Häckelschüler Heinrich Schmidt zugedacht. Für ihn, da er „den ursprünglich zugesagten Beitrag über das Weltbild seines Meisters leider nicht eingesandt

hat", hat Wilh. von Schnehen die Darstellung übernommen unter dem Titel: Häckels „reiner" und „konsequenter" Monismus. Schon die Redestrichel reden eine deutliche Sprache. Sie verraten das Urteil des Verfassers über Häckels eigene Einschätzung seines Monismus. Und die fatal sachliche Darstellung führt den Beweis, wer von beiden recht hat. Ist es dem naturwissenschaftlichen Monismus schon in nicht so gar seltenen Bemerkungen des ersten Bandes übel ergangen, hier wird er ruhig und überaus sachlich zur Strecke gebracht. Da versteht man es wohl, wenn ein Getreuster Häckels es vorzog, dieser Heerschau fern zu bleiben.

So kann diese Veröffentlichung nach mancher Richtung Gutes wirken. Ich habe aber auch starke Bedenken gegen die ganze Art und Anlage des Unternehmens.

Die beiden Bände wollen in den Kreisen der Gebildeten „das Interesse für den Monismus stärken" und „das Verständnis dieser Anschauungsweise fördern." Darum „ist auch die Darstellungsweise eine solche, daß sie möglichst von allen verstanden werden kann, die nur überhaupt sich zu dem Gegenstande hingezogen fühlen" (S. VII). Also für recht weite Kreise der Gebildeten sind diese Veröffentlichungen gemeint. Ihnen soll hier eine recht populäre, aber, verstehe ich recht, dabei doch gründliche und gediegene Einführung in den Monismus zu teil werden, gründlicher doch wohl und gediegener, als man sie sich z.B. aus den „Welträtseln" holen kann. Und da, meine ich nun, wäre die Hauptsache eine wirkliche Anleitung zu klarem Erfassen all der Fragen und Probleme, welche der Monismus auf seine Weise zu lösen versucht; also einige didaktische Gründlichkeit wäre mit das erste Erfordernis zur Erreichung dieses Zieles. In dieser Hinsicht erleben wir aber eine Enttäuschung. Beispielsweise bei Drews' Aufsatz über die verschiedenen Arten des Monismus wird wohl dem Durchschnitt der Gebildeten über der Raschheit und Gedrängtheit der Gedankenführung der Atem ausgehen. Wie viele werden in Hasses „Parmenides" wirklich mitkommen? Und ob Dreßlers Darlegungen, die so oft Rhapsodien sind, anstatt eines klaren und durchsichtigen Gedankenfortschritts, wirklich der Klärung des Denkens dienen? Viel eher haben diese Darlegungen etwas Narkotisierendes.

Der Fehler liegt z.T. in der gedrängten Fülle der Darbietungen. Es läßt sich einfach nicht beides vereinigen: eine gedrängte Überschau über die individuell verschiedenen Arten, den monistischen Gedanken zu vertreten, und eine wirklich gediegene populäre Einführung in diese Gedankenwelt. Weniger, und dieses Wenigere gründlich, wäre hier entschieden mehr gewesen.

Und weiter: wieviel muß nicht der Leser als Behauptung einfach so hinnehmen! Auch sehr gewagte Behauptungen. So z.B. die verblüffende Entdeckung von Veeh, daß unter anderen Bismarck, ja sogar auch Luther, den Kampf gegen den dualistischen Theismus begonnen haben (S. 119). Veeh hat auch die Kühnheit, neben Buddha und Laotse als Vertreter der „metaphysischen Spekulation, die im 6. Jahrhundert vor Chr. in den Kulturvölkern aufgetreten war", Jesajah zu nennen. Wie sich die Vertreter des verschiedenerlei Monismus zur Geschichte stellen, das wäre überhaupt

ein Kapitel für sich. Es wird überhaupt nicht wenig aus einem starken Dogmatismus heraus geurteilt und abgeurteilt, nicht nur bei Steudel, dessen Beitrag sich auch sonst durch einen stellenweise wenig vornehmen Ton hervortut, sondern auch bei von Schnehen, Drews und Schrempf. Das liegt ja wohl zum Teil an der erforderlichen Kürze der Darbietungen; aber unverkennbar doch auch an einem starken dogmatistischen Unfehlbarkeitsbewußtsein. Erfahren wir doch schon im Vorwort, daß „der Monismus im Prinzip überhaupt nicht widerlegt werden kann, weil er unmittelbar in der Organisation des menschlichen Geisteslebens selbst begründet ist und ebenso die Voraussetzung wie das Ziel aller wissenschaftlichen Erkenntnis darstellt."

Ich kann mir schwer vorstellen, daß der heutige Durchschnittsgebildete, soweit er sie überhaupt versteht, sich mehr aus diesen Darlegungen holen wird, als eben wieder irgend einen schlagworthaften Monismus. Sollte aber wirklich ernstlich etwas gewonnen sein, wenn der Leser nur Häckelsche Schlagworte gegen anders geartete Schlagworte eintauscht?

Er hat ja aber die Möglichkeit, zu wählen. Wir hoben das schon anerkennend hervor. Nicht nur, daß im zweiten Band, der den Gegenstand unter historischem Gesichtspunkt behandelt, neben Eduard von Hartmann auch Schopenhauer, Lotze, Häckel und Eucken an ihrem Orte eine besondere Darstellung finden; auch im ersten Bande ist keineswegs alles vom Standpunkt des konkreten Monismus aus geschrieben. Wir nennen da Otto Brauns Artikel über „Monismus und Ethik", Schrempfs „Monismus und Christentum", Max Dreßlers: „Der Monismus des Gesetzes und das Ideal der Freiheit", Hasses „Parmenides." Und Steudels Aufsatz über „Monismus und Religion" vertritt gar einen Monismus, der Gott mit der Natur identisch setzt, d.h. aber einen Monismus von der Art, die grade von den Vertretern des konkreten Monismus sehr energisch befehdet wird. Und wie schroff ist erst der Gegensatz zwischen Euckens personalistischem Idealismus und der Hartmannschen Lehre (vgl. z.B. I, 116).

Aber nun denke man sich den Durchschnittsgebildeten von heute gegenüber dieser Fülle von Behauptungen! So belehrend die Überschau für denjenigen ist, der solchen Fragen schon selbständig und gründlich nachzudenken gewöhnt ist, so verwirrend muß sie auf jeden andern wirken. Ihm wird sich aus der bunten Fülle voraussichtlich einfach das am häufigsten Gesagte und am energischsten Behauptete klar entgegenheben und als Wahrheit einprägen. Dann aber wird er sich durch diese Heerschau wahrscheinlich für den konkreten Monismus gewinnen lassen, wenn es ihm nicht, trotz allem, die so schön massiven Darlegungen Steudels antun.

Ein wenig ist ja überdem das Ganze darauf angelegt, dem falschen Monismus Häckels den richtigen Monismus Hartmanns gegenüberzustellen. Die monistische Heerschau trägt etwas das Gesicht einer Heerschau des konkreten Monismus mit seinen im zweiten Gliede aufmarschierenden Hilfsvölkern. Nicht nur herrscht dieser Standpunkt unter den Beiträgen bei weitem vor — das findet seine Erklärung in der tatsächlichen Lage; auch die ganze Anlage des zweibändigen Werkes gibt ihm vor den andern den

Vorzug. Drews einleitender Artikel über die Arten des Monismus mündet beim konkreten Monismus; und das Ganze klingt im zweiten geschichtlichen Teil – gegen die chronologische Reihenfolge – aus in einer Darstellung des konkreten Monismus Eduard von Hartmanns. So wirkt alles zusammen schließlich doch als eine Propaganda für diesen.

Wo man dagegen die ganze Mannigfaltigkeit der Anschauungen, die sich in diesen zwei Bänden ein Rendezvous geben, und dann auch all ihre schroffen Gegensätze unter einander voll auf sich wirken läßt, da sieht man sich zum Schluß vor der Frage: Ja, was ist denn nun eigentlich dieser Monismus, der im Prinzip überhaupt nicht widerlegt werden kann? wenn sich z.B. die Philosophie des Unbewußten und der personalistische Idealismus beide unter diesen Hut bringen lassen.

Ist's lediglich die allgemeine Einheitstendenz des Denkens? Da ist nur eben die große Frage, an der sich die Geister grade scheiden – auch die in diesem Werke über den Monismus vertretenen Geister –, wieweit und in welcher Weise die Tatsachen der sinnlichen und der geistigen Welt diese Vereinheitlichung durchzuführen erlauben. Und die Gemeinsamkeit der allgemein-philosophischen Tendenz tritt bei weitem zurück hinter den Differenzen, die sich bei der Durchführung des Gedankens ergeben. Namentlich markiert hierbei einen tiefgreifenden Gegensatz, welche Rolle im ganzen des Weltbildes dem geistigen „Selbstleben" zugewiesen wird. Erscheint dasselbe nur als Übergangserscheinung des vom Unbewußten getragenen kosmischen Prozesses, wie beim konkreten Monismus, ja, dann haben wir einen wirklichen metaphysischen Monismus, dem, wenn auch nicht unmittelbar, so doch letztlich alles Dasein im Einen aufgeht. Wo sich dagegen, wie für den personalistischen Idealismus, grade in den Spannungen und Aufgaben des persönlichen Geisteslebens die eigentlichen Tiefen des Daseins erschließen, da hebt sich unvermeidlich aus der ganzen übrigen Breite des Daseins als ihm überlegen ein Reich d.h. aber eine bleibende Vielheit persönlichen Lebens heraus, die nicht in das Alleine wieder unterzugehen bestimmt ist. Außerdem werden hier die tatsächlichen Gegensätze und Hemmungen des geistigen Aufstieges allzu lebhaft als positive Widerstände empfunden und gewertet; und das führt leicht zu einer noch wesentlich stärkeren dualistischen Note, als sie ja auch der konkrete Monismus in seiner transzendenten Fassung des einheitlichen Weltgrundes im Unterschied vom naturwissenschaftlichen Monismus wenigstens anklingen läßt.

Mir persönlich scheint, es dürfte uns ganz gleichgültig sein, mit welchem Schlagwort die Weltanschauung, welche sich uns ergibt, sich am besten schmücken läßt. Die Hauptsache ist, daß diese Weltanschauung einer vorurteilslosen und gewissenhaften Prüfung der Tatsachen der sinnlichen wie der geistigen Erfahrung entspricht. Je mehr eine Weltanschauung alle Fragen aus einem Prinzipe heraus gelöst zu haben vorgab, um so weniger Vertrauen erweckend ist sie mir immer gewesen; ich meinte, annehmen zu müssen, daß da mit starken Vorurteilen gearbeitet worden sei, denen sich alles immer in der erwarteten Weise zurecht rückte. Und so halte ich es auch, wenn ich irgendwo in dicken Lettern „Monismus" lese. Dann setze

ich mich gleich innerlich in Positur: „Vorsichtig! hier wird wohl das bunte Leben vergewaltigt werden!“

Viel wichtiger ist die Austragung des Streites zwischen aller Philosophie eines unbewußten Weltgrundes und dem personalistischen Idealismus, die beide zwischen den Deckeln dieses Buches nebeneinander wohnen, als die Aufrollung des monistischen Paniers. Zumal auf dieser Flagge nur sehr triviale Dinge stehen können, wenn sie wirklich das gemeinsame Banner so diametral entgegengesetzter Anschauungen sein soll. Oder lohnt es sich wirklich, zum Feldzug gegen allerlei naive oder meinetwegen auch dogmatisch verhärtete überlieferte Anschaulichkeiten räumlicher Transzendenz und mythologischen Dualismus feierlich Banner zu entrollen, als ob die denkende Menschheit noch immer hier ihre Entscheidungsschlachten zu schlagen habe? Der Kampf um Schlagworte hat die wirkliche Erkenntnis noch nie gefördert.

Nach so viel Ausstellungen und Einwänden gegen das ganze Unternehmen sei aber zum Schluß noch einmal hervorgehoben, daß wir dieser monistischen Heerschau viele Leser wünschen, und möglichst *selbst urteilende*, unter Monisten und Nichtmonisten. Wieviel auf diesen reichlich 500 Seiten geboten wird, davon gebe das nachfolgende Verzeichnis des Inhaltes einigen Eindruck. Im ersten Band behandelt A. Drews: die verschiedenen Formen des Monismus; W. von Schnehen: Monismus und Dualismus; L. Veeh: Monismus und Individualismus; O. Braun: Monismus und Ethik; J. Steudel: Monismus und Religion; K. Wolff: Monismus und Kunst; Ch. Schrempf: Monismus und Christentum; M. Dreßler: Der Monismus des Gesetzes und das Ideal der Freiheit; B. Wille: Faustischer Monismus (eine monistische Exegese des Faust); K. P. Hasse gibt unter dem Titel „Parmenides“ in der Form eines Dialogs die Skizze einer geistig energetischen Weltanschauung; endlich hat Hans Thoma zu diesem ersten Bande gemütvolle Reflexionen über „die sechs Schöpfungstage“ beigesteuert, von denen man das Eine nur nicht versteht: nämlich, was sie eigentlich mit Monismus zu tun haben.

Der zweite Band enthält neben zwei Artikeln allgemeineren Inhaltes: „Monismus und Renaissance“ von A. Liebert und „Zur Geschichte des Monismus“ von M. Joachimi-Dege, eine Darstellung des Monismus Schopenhauers von O. Weiß, desjenigen Lotzes von M. Wentscher (unter dem Titel: Lotzes „Monismus“), Euckens von O. Braun und Hartmanns von Alma von Hartmann.

Besprechungen.

Das Suchen der Zeit. 5. Band. Gießen. Töpelmann. 1909. 2.50 *M*.

Zum vorjährigen Bande haben Lhotzky, Daab, Bonus, Weinel, Kinkel und Philippi einen Beitrag geliefert.

Philippi bringt eine „Christus-Dichtung“: Das heimliche Königreich, gewiß reich an einzelnen Wendungen, bei denen man gern verweilt; das Ganze aber eine unfreiwillige Illustration dessen, wie sehr uns Heutigen doch die große und tiefe sachliche Einfachheit fehlt und wie alles immer etwas Besonderes sein muß.

Warum muß denn immer alles originell sein? so frage ich auch bei Lhotzky der in seiner bekannten Weise „Religion und Reich Gottes" einander gegenüber stellt. Mich gemahnt diese Gegenüberstellung stark an Rousseaus schlagworthaften Lobpreis der Natur auf Kosten der Kultur, wobei die „Natur" doch schließlich Kultur ist, nur eben die wahre. Können wir denn wirklich nicht mehr wahrhaft objektiv und sachlich sein, uns so ganz über der Wahrheit, der wir dienen wollen, vergessen, daß uns das Originell-sein-wollen ganz vergeht? Was nützt es der „großen Jesuswahrheit vom Menschen als Kind des Vaters" (S. 38), wenn wir unsere Leser zugleich durch Einfälle ärgern wie den von Jakobus dem Bruder Jesu als dem Begründer der christlichen Religion?

Bonus handelt über „Religion und Kunst." Auch er gehört zu den subjektivistischen Propheten der Religion in unsern Tagen. Religion und Kunst werden in ähnlicher Weise zusammengerückt und von einander geschieden, wie in Höffdings Religionsphilosophie. „Das wirklich Religiöse" ist „der Schrecken des Schicksals und das mitten darin doch darüber zur Herrschaft gekommene ruhige Gemüt" (S. 89). Ich fürchte, solche Psychologisierung der Religion entstammt einer Religionsbetrachtung, die aus der wissenschaftlichen Reflexion über das Phänomen der Religion nicht heraus kommt, wie gerne sie möchte. Anstatt wirklicher religiöser Unmittelbarkeit eine sehr bewußte Unmittelbarkeit – auch wieder etwas Ähnliches, wie bei Rousseau.

Kinkel gibt unter dem Titel „Seelenleben" etwas aphoristische Reflexionen ähnlich denjenigen, welche wir aus seinen sympathischen Büchern „Vom Sein und von der Seele" und „Aus Traum und Wirklichkeit der Seele" kennen.

„Christentum und Politik" behandelt Weinel. Das letzte Ziel des Christentums liegt über aller Politik, denn es liegt jenseits des Staates. „Das Christentum will am letzten Ende die staatliche Epoche der Menschheitsgeschichte ersetzen durch eine andere, höhere Weise des Lebens" (113). Darum muß der Christ im Staat auf das über den Staat hinaus liegende Ziel hinwirken. Das kann aber sein ein Mitwirken im Staat, da ja der Staat selbst, wenn auch zur Zeit in sehr unvollkommenen Formen, diesem Ziele entgegenstrebt (S. 106). Von diesem Gesichtspunkte aus ergeben sich allerlei bestimmte und klare Einzelforderungen für den Christen und seine Stellungnahme im Rechtsleben, in den internationalen Verhältnissen, im Kampf und Gegensatz der politischen Parteien.

Von Daab sind zwei Beiträge. „Religion und Moral" ist für mein Urteil der wertvollste Beitrag des ganzen Heftes mit seiner deutlichen Scheidung der beiden Gebiete und dem Gedanken, wie das religiöse Ziel nicht im Gutsein liege, sondern im Gottes-sein. Der andere Aufsatz über „Religion und Wissenschaft" vertritt mit deren klarer Scheidung geläufigere Gedanken. Interessant ist die polemische Wendung gegen den Hartmannschen Monismus mit seiner falschen Einschätzung des Wissenschaftlichen auf dem Gebiete der Religion.

Das Ganze will sein ein Büchlein vom Suchen der Zeit. Davon reden uns gewiß alle seine Beiträge und vielleicht grade die eigenartig vernehmlich, an denen uns mancherlei nicht gefallen wollte. Th. Steinmann.

Schultz, J. Die drei Welten der Erkenntnistheorie. Eine Untersuchung über die Grenzen zwischen Philosophie und Erfahrungswissenschaft. Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht. 1907. 2.80 *M.*

Die erste Welt ist die dem empirischen Subjekte gegebene, kategorial schon geordnete Erscheinungswelt, die zweite die doppelseitige, in Subjekt und Objekt gespaltene, mit Hilfe der spiritualistischen Parallelismustheorie mechanisch verständliche psychophysische Welt, die dritte das Ich mit seinen Verstandesformen. Die Tendenz dieser Unterscheidung ist, so selten sie auch in dem Buche hervortritt, eine rationale, eine „Konstruktion" zu „Verständniszwecken": die zweite Welt hat keine „transszendentale" Wahrheit, sondern will nur eine subjektiv begreifende Analyse der ersten sein, und die dritte Welt, welche mit dem alten Ausdruck „erkenntnistheoretisches Subjekt" bezeichnet wird, ist vollends eine reine Abstraktion, die man zwar empirisch erlebt, aber die nicht weiter zu kritisieren, geschweige denn ontologisch verwertbar ist, vielmehr ist sie nur „das unserm Verstande unentbehrliche Werkzeug, deutlich einzusehen, was unter dem Begriffe des Phänomens zu verstehen sei", ein „orientierendes Leuchtfeuer" (S. 94 u. 93). Der Standpunkt des Verf. ist ja keineswegs ein rein transszendentaler, sondern eine Vereinigung desselben mit dem Psychologismus: die Kategorien sind psychologisch-empiristisch entstanden, und nur vom „Standpunkte" der dritten Welt aus apriorisch zu betrachten. Das hier die wunde Stelle liegt, ist deutlich; denn nur, wenn man auf transszendentale Wahrheit verzichtet und als letzten philosophischen Zweck nur das rationale Begreifen anerkennt, lassen sich solche „Abstraktionen" ausführen. Über ihre philosophische Möglichkeit und Zweckmäßigkeit ist hier nichts auszumachen. Die Religionsphilosophie hat gerade das entgegengesetzte Interesse: nicht die Selbstbefriedigung des nach Grund und Folge ordnenden Verstandes mit allerlei konstruktiven, also lediglich subjektiven Hilfsmitteln, sondern Tatsachenerkenntnis, welche die Debatte über Möglichkeit oder Notwendigkeit einer letztlich zu postulierenden absoluten Tatsache nicht von rationalen Philosophie-Idealen aus abschneidet. Wieweit die vorliegende Schrift diesem Interesse günstig ist, läßt sich bei der Knappheit derselben nicht recht übersehen. Abgesehen aber davon ist die Schrift unsern Lesern besonders für erkenntnistheoretische Exerzitien zu empfehlen, allerdings nur dem in dieser Disziplin schon Vorgeschritteneren, denn sie setzt die Kenntnis fertiger Schulbegriffe voraus, zeichnet sich dann aber aus durch eine erquickend frische, anschauliche und — wer sich nicht daran stößt — saloppe Darstellung, die das Kind meist beim richtigen Namen nennt, so bei der Abweisung des modernen Positivismus und der Immanenzphilosophie.

Heidelberg. Ott.

Jul. Schultz. Die Maschinen-Theorie des Lebens. Göttingen. 1909. Vandenhoeck & Ruprecht. 258 S. 6.40 *M*.

Von all den Problemen, die der große Darwin behandelt und angeregt hat, ist kaum eins als endgiltig gelöst zu betrachten. Neuerdings revidiert man nicht bloß die Akten der natürlichen Zuchtwahl oder Selektion, sondern wendet sich mit etwas erhitztem Eifer der Frage zu, wie das Leben und die Zweckmäßigkeit der Organismen zu erklären sei. Die sogenannten Neo-Vitalisten meinen: nicht ohne eine individuelle geistige Kraft, die Form und Entwicklung des Organismus von der Zelle an bestimmt. Sie greifen also ungefähr darauf zurück, was Aristoteles eine Entelechie nannte. Die Mechanisten dagegen behaupten, daß rein mechanische Ursachen, die chemischen Verhältnisse mit eingerechnet, die Entwicklung erklären und das Weltbild durch ihre Alleinherrschaft einheitlich machen können. Auch der mechanistische Naturphilosoph zeichnet nicht etwas objektiv Existierendes (wie das

Mikroskop uns ja auch nicht die Atome sehen läßt), sondern nur das Bild, das nach seiner Meinung jedem ganz folgerichtigen Erklärer sich darstellen muß. Er muß also zweierlei geben: Kritik der vitalistischen oder psychistischen Ansicht, womit dann der Vorzug der eignen konsequenten und einheitlichen Erklärung von selbst verbunden wäre, und ein Theorem über die ewigen Urbestandteile der Welt, die im mechanistischen Prozeß wirken. In dem Verfasser, der uns schon durch seine „Psychologie der Axiome" und seine „Bilder von der Materie" wert ist, erhalten die Mechanisten einen sehr gediegenen Bundesgenossen. Mit ausgebreitetem biologischem Wissen verbindet er eindringenden Scharfsinn und ist ebenso ehrlich bereit, den vielen Schwierigkeiten der Sache nachzugehn, wie findig in Lösungsversuchen. Sein Buch ist nicht bloß von den Fachgelehrten zu beachten, sondern nach Inhalt und Form für jeden gebildeten Leser höchst anziehend. Während der Verf. Darwins Selektion doch als Forschungs- und Erklärungsgrundsatz im allgemeinen bewährt findet, weicht er von dem großen Forscher darin ab, daß er das Leben nicht aus Anorganischem durch Urzeugung, auch nicht, wie G. Th. Fechner, das Anorganische durch Abspaltung aus dem Organischen entstehen läßt. Vielmehr sind ihm Denkmittel zur Erklärung der „Biogene", eben jene im mechanischen Prozeß wirksamen Weltbestandteile, maschinelle Körperchen, welche die ewige Lebenssubstanz bilden, deren Namen an die physiologischen Biogene des Biologen M. Verworn anknüpft. Sie bestehen von Ewigkeit und sind so präformiert, daß unter den gegebenen Verhältnissen grade diese wunderbare, geheimnisvoll-reiche Welt sich bilden mußte, deren Formenreichtum also unabänderlich ist und deren Leben in einem Aufundab der Entwicklung, aber nicht in einem „ewigen Fortschritt" bestehen wird. Vernunft und Zweckmäßigkeit werden hier also an eine andre Stelle gelegt, wie von den Vitalisten: in die Ewigkeit des Seins. Freilich, wie Sein gemacht wird, wissen wir nicht, wie Lotze einmal sagte. Jene Hypothese gestattet dann aber, die dem Philosophen so teure Einheitlichkeit der Erklärung durch rein mechanische Vorgänge zu erreichen, oder, da alles menschliche Wissen Stückwerk ist, zu versuchen. Schopenhauers Wille zündet sich hier nicht plötzlich die angenehme Laterne des Intellekts an, die Organismen, angeblich aus Unorganischem herstammend, wählen nicht hellsichtig mit einer Zellen-, Gewebes-, Organseele das Zweckmäßige und die Formen der Entwicklung, sondern diese liegt präformiert in den Biogenen. Sie beleben ewig das Universum und belebten z.B. auch jenes für unser Sonnensystem gedachte einstige, unergründlich zukunftsreiche Nebelmeer in der Art, daß sie das dem Lebensgeschehen eigentümliche Streben zur Form, die „Typovergenz" hervorbrachten, woraus sich mit strenger Mechanik die Wunder entwickelten, die der menschliche Geist nie genug anstaunen, nie ganz ergründen kann.

Berlin. K. Bruchmann.

Christoph Sigwart. Vorfragen der Ethik. Zweite Auflage. Tübingen. Mohr. 1907. IV, 70 S. *M* 1.60.

Noch immer und schon lange stehen sich in der Ethik zwei Richtungen gegenüber, deren eine die rational-rigoristische genannt werden könnte, wenn sie nicht bereits nach ihrem konsequentesten Vertreter die kantische hieße, deren andere nach ihrer radikalsten Ausprägung als die empiristisch-eudämonistische bezeichnet wird. Für jene ist charakteristisch ein so nachdrücklicher Hinweis auf den unbedingt verpflichtenden Charakter der ethischen Normen, daß darüber der Inhalt der letzteren

und der Zweck, der durch ihre Erfüllung verwirklicht wird, völlig in den Hintergrund tritt. Für diese dagegen ein so nachdrücklicher Hinweis auf das Interesse, das der Mensch an der Erfüllung der betreffenden Normen hat, daß darüber ihr unbedingt verpflichtender Charakter Gefahr läuft, übersehen zu werden. An mannigfachen Vermittlungsversuchen fehlt es nicht. Daß der in der vorliegenden Schrift unternommene Beachtung verdient, dafür bürgt allein schon der Name Sigwart. Und der Herausgeber der zweiten Auflage, H. Maier, darf denn auch der Publikation mit gutem Recht nachrühmen, „daß sie für die wissenschaftliche Arbeit der Ethik heute dieselbe unmittelbare Bedeutung hat, wie zur Zeit ihres ersten Erscheinens."

Wie in seiner Logik geht Sigwart von Gedanken Kants aus; aber er strebt über diesen hinaus. Mit der ihm eigenen gesunden Bedächtigkeit und Umsicht führt er die These aus: Wenn die Ethik sich nicht bloß bei einer relativ unfruchtbaren Beschreibung der formalen Eigentümlichkeiten der sittlichen Normen beruhigen will, wenn sie nicht eine „unpraktische" „praktische Philosophie" sein will, wenn sie die Frage beantworten will, deren Beantwortung von ihr erwartet wird, die Frage nämlich „was soll ich tun", so könne sie gar nicht anders als ein letztes Ziel des menschlichen Handelns aufzustellen, einen höchsten Zweck, und zwar einen solchen, der genügendes Interesse einzuflößen vermöge, um den Willen in Bewegung zu setzen. Demgemäß rückt er wieder den Begriff des „höchsten Gutes" in die zentrale Stellung, die ihm zweifelsohne zukommt, und aus der ihn eine rein formalistische Ethik verdrängt hatte.

Damit nicht genug. Wenn er gleich es für unmöglich erklärt, eine ins einzelne gehende statutarische Definition des höchsten Guts zu geben, so leitet er doch aus der Betrachtung der allgemein-menschlichen Natur gewisse, in allgemeinen Umrissen gehaltene Bestimmungen desselben ab und kennzeichnet es als „eine solche Anordnung der gegenseitigen Beziehungen der Menschen unter einander und ihrer Beziehungen zur Natur", daß dadurch die „Glückseligkeit" aller ermöglicht wird. Das scheint nun allerdings eine gewaltige Konzession an dem Empirismus und Eudämonismus zu sein. Denn es ist wirklich nicht einzusehen, warum ein höchstes Gut, dessen Begriff allein aus der Betrachtung der allgemein-menschlichen Natur gewonnen worden ist, unbedingt realisiert werden soll, wenn man nicht aus jener allgemein-menschlichen Anlage mehr herausliest, als sie dem bloß empirisch sie Beobachtenden und Beurteilenden verrät. Aber Sigwart wäre nicht der tiefe Denker gewesen, der er war, wenn er es bei den bisher angedeuteten Gedanken hätte bewenden lassen. Den Schluß- oder besser, den Grundstein der Ethik, legt er jenseits der Erfahrung und im Bereich des Transszendenten. Er tut das in einer überraschenden, jedoch fein vorbereiteten Wendung, in der er darauf hinweist, daß das Streben nach dem höchsten Gut nur dann eine „für alle in gleicher Weise erreichbare" Befriedigung zu gewähren vermöge, wenn diese letzterdings gefunden werde „in der Gewißheit, für einen über das individuelle Bewußtsein und seine Schranken hinausliegenden Zweck, für den Menschheits- und Weltzweck selbst zu wirken, um den eigenen Wert als Träger einer höheren Idee und Vollstrecker eines göttlichen Willens zu empfinden." Und er fügt hinzu: „An diesem Punkte begegnen sich Ethik und Metaphysik." Daß so der Ausgleich zwischen der rational-rigoristischen und der empiristisch-eudämonistischen Auffassung schließlich durch einen kühnen Griff

ins Gebiet des Transszendenten vollzogen wird, das verleiht dem Sigwartschen Vermittlungsversuch seine besondere Signatur und einen eigentümlichen Reiz vor vielen anderen, die, genauer besehen, lediglich auf die Aufopferung einer der beiden sich bekämpfenden Gedankenreihen hinauslaufen.

Straßburg i. E. E. W. Mayer.

H. Hackmann. Am Strand der Zeit. Ausgewählte Predigten. Berlin. Curtius. 1909. 3.50 *M*.

Diese etwa 30 Predigten sind schlichte nachdenksame Reflexionen aus dem Geiste der modernen Bildungsreligion, reich an dichterischer Schönheit — H. liebt empfindungsstarke Naturanschauung —, reich an Gedankenanregung — gelegentlich vielleicht allzusehr nur das —, reich auch an ethischer Vertiefung, Weltanschauungspredigten, aber doch auf dem immer wieder einmal fühlbaren Hintergrund eines starken Bewußtseins von Gottesgegenwart in allem Weltgeschehen. Sie sind ganz Reflexionen eines einzelnen, der andern seine Gedanken mitteilt. Es fehlt ihnen alles aufdringliche Drängen und Treiben; es fehlt ihnen aber auch die objekte Wucht, wie sie überall dort vorhanden ist, wo das redende Subjekt hinter der religiösen Realität als lediglich deren Zeuge zurücktritt — die typischen Vertreter der Religion reden anders. Aber grade das ist ja charakteristisch für die moderne Bildungsreligion, die religiöses Erbe reflektierend verarbeitet und subjektiv verwertet. Sicherlich werden diese Predigten ihre besondere Wirkung tun, grade weil sie so ganz auf dem Boden der modernen Bildungsreligion stehen. Aus ihnen wird auch der gerne Anregung schöpfen, der sonst grade zu Predigten nicht greift und spezifisch moderner Erbauungsliteratur den Vorzug gibt. Von dem spezifisch Kirchlichen in der Form, das den Gebildeten unsrer Tage Predigten so leicht ungenießbar macht, haben diese Reden nichts an sich. Th. Steinmann.

R. Penzig. Ohne Kirche. Eine Lebensführung auf eigenem Wege. Jena. Diederichs. 1907. Brosch. 5 *M*, geb. 6.50 *M*.

Das Penzigsche Buch war für mich eine Enttäuschung. Ich hoffte eine tiefer bohrende Auseinandersetzung mit der Kirche wie auch mit dem Christentum darin zu finden. Ich fand eine antikirchliche Tendenzschrift. Ihr Gutes hat diese Tendenzschrift ganz gewiß auch. Dem offiziellen Kirchentum, namentlich in seiner eigentümlichen Verquickung mit staatlicher und gesellschaftlicher Ordnung, kann garnicht oft und energisch genug widersprochen werden. Und P. weist unerbittlich und unermüdlich auf allerlei schwere Mißstände hin, die hier ihre Wurzel haben. Darum ist sein Buch Theologen besonders zu empfehlen. Es kann ihnen für mancherlei die Augen öffnen. Außerdem lernen sie hier Anschauungen kennen, die in gebildeten Laienkreisen verbreitet genug sind. Man denkt nach Lektüre dieses Buches vielleicht weniger enthusiastisch über die neue religiöse Bewegung, wenigstens unter dem Gesichtspunkt, als ob sie den Bemühungen, das Christentum den Menschen wieder innerlich näher zu bringen, entgegenkomme.

Wer aber sich Klärung holen will in den großen Fragen nicht nur der Religion, sondern auch der Sittlichkeit, den kann ich an diese Türe überhaupt nicht verweisen. Die hier verkündete Sittlichkeit will beides zugleich sein: naturalistisch und idealistisch-imperativisch, evolutionistisch und personalistisch d.h. hölzern und eisern zugleich — was nicht hindert, daß des Verfassers persönlicher sittlicher Ernst dem Leser sehr viel Gutes, Wahres und Starkes an Einzelweisungen mit auf den

Weg gibt. — Von Religion ist wesentlich weniger die Rede als von Sittlichkeit. Da sie nach P. etwas ganz Individuelles ist oder doch sein soll, läßt sich ja wohl von ihr auch nicht viel reden. Merkwürdig nur, diese Idee von dem ganz individuellen Charakter der Religion, während sie sich doch tatsächlich immer wieder als eine eminent gemeinschaftstiftende Macht erwiesen hat! Gewiß, es besteht eine gewisse Spannung zwischen der persönlichen Religion und dem Kirchentum; und hier liegen wirkliche Probleme des Religionslebens. Aber man erwarte nicht eine wirklich vertiefende Beschäftigung mit diesen Problemen, wo alles so sehr auf den bestimmten antikirchlichen Zweck geht. Mit der geschichtlichen Religion, deren Erscheinungsform unter bestimmten Verhältnissen die Kirche ist, steht P. überhaupt auf etwas gespanntem Fuße und springt mit ihr recht nach Gutdünken um (z.B. seine Konstruktionen S. 223 ff.).

„Ohne Kirche" ist nicht ein einheitlich disponiertes Werk. Es ist mehr eine sachlich geordnete Sammlung von kürzeren und längeren Essays. Die Themata sind: Los von der Kirche? Kindertaufe. Familienerziehung. Religion, Moral und Kunst in der Schule. Konfirmation und Jugendreife. Das allgemeine Priestertum. Seelsorge. Das Selbst als Erlöser (der Hauptabschnitt, etwa ein Drittel des Buches). Die Weihe unseres Gemeinschaftslebens. Am Sterbebette. Am Grabe. Die ethische Menschengemeinschaft.

Bölsche hat ein Geleitwort geschrieben. Aus Religion gegen die Kirche. „Immer wieder: was kann die Kirche mir als religiösem Menschen heute noch geben? In Zeiten, wo das spontan aufwachende religiöse Empfinden des Einzelnen so große Helfer hat, wie Kunst, Wissenschaft, frei sich weiterentwickelnde Philosophie, unabhängige Ethik, eine in der Gemeinschaft aller Gebildeten ohne jede kirchliche Abgrenzung beständig zunehmende soziale und humanitäre Hilfsbewegung?" (XV)

Th. Steinmann.

W. Kinkel. Aus Traum und Wirklichkeit der Seele. Stille Gedanken aus einsamen Stunden. Gießen. Töpelmann. 1907. Geb. 2 M.

Im 1. Heft des vorigen Jahrgangs wurde desselben Verfassers: „Vom Sein und von der Seele" empfohlen. Ähnlich wie das vorangegangene enthält auch dieses Büchlein allerlei Besinnliches und Vertiefendes vom Standpunkt des transszendentalen Idealismus. Hier werden wir allerdings ganz anders in die Tiefe geführt und ganz anders wird den Problemen des Geistigen ins Auge geschaut als bei Penzig. Die dazu erforderliche wirkliche Losreißung vom Boden des natürlichen Zusammenhangs des bloß Gegebenen wird sehr energisch vollzogen. — Neben zahlreichen kleineren Aufsätzen steht in diesem Bändchen ein längerer: „Von dem Begriffe Gottes und des sittlichen Selbstes", auf den ich ganz besonders hinweisen möchte. Hier hat man eine ganz vorzüglich lebendige, warme und sympathische Einführung in jenen Standpunkt der Welt- und Lebensauffassung, die zu einem wirklichen Einleben in ihre tiefsten Regungen und Triebkräfte zu führen vermag.

Th. Steinmann.

Eingesandte Bücher.

D. Schriften des A. T. in Auswahl neu übers. u. f. d. Gegenwart erklärt. Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht. 2. u. 3. Lfg. je —.80.

O. Pfleiderer. Reden u. Aufsätze. München. Lehmann. 1909. 4.— 5.—.
G. Reese. Evolutionismus u. Theismus b. John Fiske. Lpz. Quelle & Meyer. 1909. 1.80.
H. Driesmans. Wege z. Kultur. München. Beck. 1910. gbd. 2.25.
O. Werner. Kraft u. Stoff, Bewußtsein u. Leben. Stuttgart. Kielmann. 1909. 2.40.
W. Herrmann Ethik. 4. Aufl. Tübingen. Mohr. 1909. 4.— 5.—.
Theol. Jahresbericht 1908. Herausg. v. Prof. Dr. G. Krüger u. Prof. Dr. M. Schian in Gießen. V. Abt. Syst. Theol. Bearb. v. Christlieb, Holzey, Hoffmann. Leipzig. Heinsius. 1909.
Aus Natur und Geisteswelt. Leipzig. Teubner. Geb. je 1.25.
R. Falkenberg. D. Weltanschgen d. groß. Philosophen d. Neuzeit. 4. Aufl. — A. H. Braasch. D. rel. Strömgen d. Gegenw. 2. Aufl. — J. Unold. Aufgb. u. Ziele d. Menschenlebens. — P. Thomsen. Palästina u. s. Kultur in fünf Jahrtaus.
K. Kesseler. Kant u. Schiller. Zwei deutsche Proph. d. Wahren, Guten u. Schönen. Bunzlau. Kreuschmer. 1910. —.75.
F. Mörchen. Wirklichkeitssinn u. Jens.glaube. D. geist. Grdlagen staatl. Einrichtgen in natw.-psychol. Betrachtung. Halle a. S. Marhold. 1909.
W. Kinkel. D. Humanitätsgedanke. Leipzig. Eckardt 1908. 2.50 geb.
H. Schuster. Andachten u. Betrachtgen. Frankfurt a. M. Diesterweg. 2.40 3.40.
J. Rump. Du bist Christus, d. Sohn d. lbdg. Gottes. 1 Jahrg. Predigten. I. Band. Wismar. Hinstorff. 1910. 7.— 8.50.
E. Schulze. D. Wort ist meines Fußes Leuchte. 1 Jahrg. Predigten f. d. konf. Jugend. Leipzig. Strübig. 1909.
D. Geschichte v. d. Geburt unsr. Herrn Jesus Christus in Bild u. Wort v. Wilh. u. Heinr. Steinhausen. Neu herausg. v. D. David Koch Volksausgabe d. christl. Kunstblattes. München. Callwey. 1909.
Joh. Müller. Von den Quellen d. Lebens. 3. Aufl. München. Beck. 1910. geb. 4.—.
Das Neue Testament verdeutscht v. R. Böhmer. Stuttgart. Kielmann. 1909. Lfg. 1. 2. 5 u. 6. je —.75.
Ed. Schwarz. Charakterköpfe aus d. antik. Lit. Leipzig. Teubner. 1910. 1. Reihe. 3. Aufl. u. 2. Reihe. je 2.20 2.80.
Lit. Ratgeber f. d. Katholiken Deutschlands. 8. Jahrg. 1909. Herausg. M. Ettlinger. Kempten. Kösel. 1.—.
Prakt. Fragen d. mod. Christentums. 5 Vortr. v. Förster, Jatho, A. Meyer, Niebergall, Traub. 2. Aufl. Leipz. Quelle & Meyer. 1909. 2.50 2.80 (s. Besprechung RuG 1. Jahrg. S. 353).
R. Sell. D. Religion unsr. Klassiker. 2. durchg. verb. Aufl. Tübingen. Mohr. 1910. (Lebensfragen 1.) geb. 4.—.
Jesus. Vorträge von W. Bornemann, W. Veit, H. Schuster, E. Förster. Frankfurt a. M. Diesterweg. 1910. 1.60.
Daraus besonders: W. Bornemann: Jesus als Problem, zugl. eine Kritik d. „Christusmythe" d. Herrn Prof. Dr. A. Drews. —.40.
A. Heußner. D. philos. Weltanschauungen u. ihre Hauptvertreter. Erste Einf. in d. Verständnis phil. Probleme. Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht. 1910. geb. 3.50.
Bibl. Zeit- u. Streitfragen. Herausg. v. F. Kropatscheck. Gr.-Lichterfelde-Berlin. E. Runge. 1909 u. 1910 W. Caspari: D. Pharisäer bis an d. Schwelle des N. T. — G. Heinrici: Hellenismus u Christentum. — J. Kögel: D. Gleichnis v. verlornen Sohn — W. Lotz: Abraham, Isaak u. Jakob. je —.40.
H. Ellger. Wird d. heut. Theater s. volkserzieherischen Aufgabe gerecht. Komm.Verl. Dieterich & Hermann. Duisburg.
E. D. Starbuk. Religionspsychologie Band II, deutsch v. Beta. Leipz. Klinkhardt. 1909.
W. Hunzinger. Das Christentum im Weltanschgskampf d. Gegenwart. Leipzig. Guelle & Meyer. 1909. 1.— 1.25.

Für Gottes Wort und Luthers Lehr. Bibl. Volksbücher, herausg. von Joh. Rump. Gütersloh. Bertelsmann.
Fr. Nösgen: D. luth. Lehre v. d. Inspiration. 1.30.
G. Wustmann: D. vollk. Religion. —.60.
K. Meyer: Jeremia, d. Prophet. —.40.
O. Bensow: D. Bibel – das Wort Gottes. —.60.

Th. Kaftan. Verständigung über mod. Theol. d. alten Glaubens. Schleswig. Bergas. 1909. 2.—.

Handbuch zum N. T., herausgg. von H. Lietzmann. Matth. v. H. Greßmann und E. Klostermann in 2 Teilen. 1.80 u. 2.20. Prakt. Auslegg. von Kor. II, Gal., Eph., Phil., Kol., Thess I. II, Pastoralbriefen v. F. Niebergall. 2.40. – Desgl. die Kath. Briefe, Hebr. u. Apok. v. dems. 2.—.

J. Petersen. Kausalität, Determinismus u. Fatalismus. München. Lehmann. 1909. 4.—.

E. Müsebeck. Carl Candidus. E Lebensbild z. Gesch. d. rel.-spekulat Idealismus u. d. elsäss. Geisteslebens von 1870. ebda. 1909. 1.80.

L. Nelson. Unters. über d. Entwgeschichte d. Kant. Erkttheorie. Sonderdruck aus d. „Abhandlgn. der Friesschen Schule". Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht. 1909. 2.—.

Die Verhandlungen d. 20st. Ev.-soz. Kongresses abgeh. in Heilbronn 1. bis 3. Juni 1909. ebda. 1909. 2.—.

F. Kattenbusch. Ehren u. Ehre. E. eth. soziolog. Unters. Gießen. Töpelmann. 1909. 1.25

P. Oltramare. La formule bouddhique des douze causes. Son sens originel et son interprétation théologique. Genève. 1909.

O. Braun. Ed. v. Hartmann. Stuttgart. Frommann. 1909. 3.—.

R. Knopf. Paulus. Lpz. Guelle & Meyer. 1909. 1.—. 1.25.

H. Süskind. D. Einfl. Schellings auf d. Entw. v. Schleiermachers System. Tübingen. Mohr. 1909. 7.60.

J. Hauri: D. Religion, ihr Wesen u. ihr Recht. Berlin-Zehlendorf. Skopnik 1909.

H. Scholz. Christentum und Wissenschaft in Schleiermachers Glaubenslehre. E. Beitrag z. Verständnis der Schlm.schen Theologie. Glaue. 1909. 3.25. 4.25.

C. Kindermann. Die Führer im mod. Völkerleben, ihr Grundcharakter, ihre Erziehg., ihre Aufgbn. Stuttgart. Ulmer. 6.—.

P. Leonh. Lemmens, O. F. M. D. heil. Bonaventura. Kempten. Kösel. 1909. 3.20. 4.20.

Dantes Göttl. Komödie. D. Epos v. inneren Menschen. E. Auslegg. v. Else Hasse. Kempten. Kösel. 1909. 5.40 7.40.

A. Eckart. Einführg. in d. Prinzipien u. Meth. d. ev. Theol. Leipz. Strübig. 1909 4.— 5.—.

Th. Kappstein. R. Eucken d. Erneuerer d. dtsch. Idealismus. 5. Bd. d. „Modernen Philosophie." Berlin-Schöneberg. Buchv. d. Hilfe. 1909. 1.50.

A. Hunzinger. D. Monism. Haeckels. Altenburg, S.-A. Geibel. 1909.

J. Loesche. Luther, Melanchthon u. Calvin in Österreich-Ungarn. Tübingen. Mohr. 1909.

R. W. Trine. Auf dem Wege zur Wahrheit, übers. v. M. Christlieb. Stuttgart. Engelhorn. 1909. 1.—.

Red.-Bmkg. Durch ein Versehen des Setzers ist der Schluß des Artikels von Adolph Köster „Hermann Cohen und das Problem der Religion" im vorigen Heft in Unordnung geraten. Es wird gebeten zu beachten, daß der Artikel Seite 70 mit dem ersten Absatz schließt. Das Folgende bis zum Schluß auf Seite 71 gehört nach Seite 66 und ist dort vor der von unten 12. Zeile einzuschieben. — Der Artikel über das Transszendente in Weltanschauung und Religion findet im nächsten Heft seinen Abschluß.

Das Transszendente in der Weltanschauung und in der Religion.

Von Theophil Steinmann.

III.

Das Transszendente in der Religion.

12.

Während das Transszendente als Weltanschauungselement sich mehr im Hintergrunde hält, rückt es beim religiösen Verhalten in den Vordergrund. Hier ist es nicht mehr nur ein letzter, vielleicht sogar sehr abstrakter Gedanke, an welchen die Erfassung des Wirklichen rührt und dessen Vorhandensein sich im Ganzen der Weltanschauung stimmungshaft bemerkbar macht; das Transszendente ist hier eine ganz anders konkrete, greifbare Größe und als solche der Gegenstand einer unmittelbar ihm geltenden praktischen Beziehung. Religion läßt sich ja doch bezeichnen als praktisches Verhalten zu den transszendenten Mächten des Daseins; und so viel konkrete Bestimmtheit haben diese Mächte hier immer, daß eine wirklich irgendwie das Leben bestimmende, ja sogar ausfüllende praktische Beziehung zu ihnen möglich ist.

Die Grenzen sind hier allerdings etwas fließend. Man wird manchmal im Zweifel sein, ob man eine einzelne Erscheinung auf die Seite der Religion oder ob man sie auf die Seite des Weltanschauungshaften zu stellen habe. Sowohl die praktische Beziehung wie auch die konkrete Bestimmtheit des Transszendenten sind relativ dehnbare Begriffe. Das Transszendente nur als letzter Gedanke der Weltanschauung ist ja gewiß sehr deutlich etwas anderes als Religion. Aber nehmen wir z.B. einen starken Wirklichkeitseindruck von der oben gekennzeichneten Art (S. 14 ds. Jahrgangs). Wenn jemandem das „Geheimnis des Daseins" so stimmungsstark vor die Seele tritt, daß dadurch vielleicht sogar ganz unmittelbar ein religiöser Akt ausgelöst wird — es kann ja doch wohl begegnen, daß es dann wie Anbetung durch die Seele geht und daß sich dieser inneren Regung ganz unwillkürlich die äußere Gebärde gesellt —: ist das nun Religion? Oder ist auch das lediglich ein eigentümliches Stimmungsmoment, das auf die Seite der Weltauffassung und Weltanschauung gehört, sofern sich diese ja nicht nur als intellektuelle Bewältigung unsrer Wirklichkeit aufbaut?

An Religion erinnert hier die starke Gegenwärtigkeit des Geheimnisvollen, das ja dann grade gleichsam vor die Seele tritt, sich nicht in irgend

welcher abstrakten Ferne hält als ein letzter Gedanke, an welchen der Mensch nur grade noch zu rühren vermag. Ohne Zweifel besitzt in solchen Erlebnissen das Weltgeheimnis für den Betreffenden auch etwas eigentümlich Greifbares; aus seiner abstrakten Unbestimmtheit tritt es für Augenblicke hervor, faßbar wenn nicht für den Begriff, so doch für die Empfindung. Und ohne Zweifel reagiert das Subjekt innerlich auf diesen Eindruck durch Stimmungen der inneren Beugung vor dem ihm nahe tretenden Transszendenten, die der Stimmung religiöser Anbetung zum Verwechseln ähnlich sind. Ich würde darum nicht anstehen, dem Rechnung tragend, zuzugestehen, daß solche Erlebnisse etwas Religiöses an sich haben, eben wegen jenes Gegenwärtigwerdens des sonst nur hintergrundhaften Weltgeheimnisses und noch mehr wegen der daran sich entzündenden Andacht.

Soweit aber würde ich nicht gehen, zu behaupten, wer dergleichen erlebt, der habe daran wirkliche Religion. Ist's auch ein religiöses Moment in seiner Beziehung zum Wirklichen, darum ist es noch nicht eigentliche Religion. Daß dies heutzutage ausdrücklich gesagt werden muß, ist für unsere Lage bezeichnend. Es beweist, wie sehr die wirkliche Religion in Vergessenheit geraten und vielen eine fremde Sache geworden ist. Man würde sonst nicht so leicht eine Erscheinung ohne weiteres schon für Religion nehmen, der allerwesentlichste Charakterzüge der Religion fehlen und die darum, wer im Vollbesitz von Religion ist, im besten Fall als ein Schattenbild derselben, als ein letztes Ausklingen sich verlierender Religion einschätzen kann.

Deutlich genug unterscheidet sich Religion als charakteristische und eigenartige Erscheinung auch von diesen frommen Welterlebnissen. Und darin eben liegt das Unterscheidende: das Transszendente, welches hier nur so gelegentlich einmal in einiger gefühlsmäßigen Unbestimmtheit erlebt wird, besitzt in der Religion eine ständige greifbare Gegenwart für das Bewußtsein; es hält sich nicht lediglich in einer bei aller Stärke doch wenig greifbaren Stimmung, sondern geht in die Form irgendwelcher dauernden und festen Vorstellung ein, die ihm eben jene Beharrlichkeit und Greifbarkeit verleiht. Und außerdem: es muß eine praktische Beziehung zu dieser Realität vorhanden sein, die sich in der Praxis des Lebens irgendwie bemerkbar macht. Gegenstand eines solchen ernsthaften praktischen Verhaltens ist das Transszendente nicht dann schon, wenn es Stimmungen erweckt, sondern erst dann, wenn — so oder so — ein ausgesprochen reales eigenartiges Verhältnis zu ihm besteht. Erst dort, wo diese beiden Bedingungen erfüllt sind, befinden wir uns auf dem Boden der eigentlichen Religion.

13.

Zunächst also: wirkliche Religion ist immer im Leben des Individuums irgendwie zum Ausdruck kommende persönliche Beziehung zum Transszendenten. Erst der Fromme, der zu seinem Gott betet, und der Mystiker,

welcher des göttlichen Lebens realiter teilhaft zu werden gewiß ist, erst sie haben wirklich Religion.

Dadurch eben unterscheidet sich Religion von aller bloßen Anerkennung eines Transszendenten für die Weltanschauung und geht in charakteristischer Weise darüber hinaus. Wo man die Möglichkeit solcher persönlich-praktischen Beziehung zum Transszendenten leugnet, da leugnet man das Spezifische und Besondere der Religion; und daran ändert dann alle Anerkennung eines Transszendenten nichts und aller gelegentliche starke und „anbetende" Eindruck von seiner Realität.

Nicht so deutlich, wie das praktische Verhalten zum Transszendenten von seiten des Menschen, gehört zu aller Religion eine praktische Bezogenheit in der entgegengesetzten Richtung. Es gibt Frömmigkeit genug, welche nichts davon weiß, daß sich die Gottheit um den Menschen kümmere. Alle pantheistische Frömmigkeit ist von der Art. Wohl ist auch dem Pantheismus der Gedanke einer Erschließung des transszendenten Lebens, eines Ergriffenwerdens von seiner Gewalt nicht fremd, und darin liegt dann etwas wie ein Eindringen des Transszendenten auf den Menschen; und die höchsten Zustände der ekstatischen Einmündung des menschlichen Erlebens in die Gottheit erscheinen wohl immer mehr wie ein Ergriffenwerden als wie ein Ergreifen. In der ganzen Breite der pantheistischen religiösen Praxis müht sich aber nicht sowohl die Gottheit um den Menschen als vielmehr der Mensch um die Gottheit, indem er von sich aus am Leben des Transszendenten persönlich Anteil zu gewinnen versucht.

Ist so ein praktisches religiöses Verhältnis sehr wohl möglich ohne das Erlebnis einer auf das Subjekt gerichteten Aktion des Transszendenten, so ist doch zugleich klar: überall wo sich mit einem Transszendenzerlebnis die Vorstellung einer darin sich vollziehenden wirklichen „Bekundung" des Transszendenten verbindet, auch da überall befinden wir uns auf dem Boden der Religion. Ein leises Moment der Art wird ja sehr leicht bei allen starken Erlebnissen der transszendenten Tiefen des Daseins mit anklingen; ist es doch leicht so, als trete das sonst sich Verbergende in solchen Augenblicken aus seiner Verborgenheit wie greifbar an den Menschen heran. So sind auch in dieser Hinsicht die Übergänge fließend. Wir können aber doch sagen: je klarer an eine wirkliche „Bekundung" gedacht wird, — was dann immer eine sich auf den Menschen hin wirklich betätigende Realität voraussetzt — um so deutlicher trägt der Vorgang ausgesprochen religiösen Charakter und fällt unter den für die Religion ausschlaggebenden Gedanken des Vorhandenseins und Bewußtwerdens einer realen praktischen Beziehung zwischen dem Menschen und der transszendenten Realität.

Zu beachten ist endlich noch eine eigentümliche Verschiebung des Schwergewichts in der praktischen Beziehung zum Transszendenten. Anfänglich überwiegt in der religiösen Praxis bei weitem allerlei innerweltliche Zweck-

setzung, und die praktische Beziehung zu den jenseitigen Mächten steht im Dienst dieser Zwecksetzungen, – sei es nun, daß sich der Mensch, um seine wechselnden individuellen Zwecke zu fördern und zu schützen, um die Jenseitigen bemüht, sei es, daß jene, als Beschützer bestimmter Güter des Kulturlebens, sich für den Gang der menschlichen Dinge von Hause aus unter diesem bestimmten Gesichtspunkte interessieren. Die Beziehung zu den resp. zu dem Jenseitigen wird aber fortschreitend immer mehr aus einem Mittel zu innerweltlichen Zwecken ein in sich selbst bedeutsamer Lebenszweck und übernimmt damit die führende Rolle in der ganzen Lebensgestaltung. Hier gewinnt dann das Transszendente eine Bedeutung für die Praxis des Lebens wie sonst nirgends. Das ganze Leben ist gestellt auf ein persönliches Verhältnis zum Transszendenten und erhält von dorther seine Richtung im Ganzen und seine Direktive im Einzelnen. Hier liegt sozusagen der Kulminationspunkt der Religion. Und hier zugleich ist der Punkt, an welchem die Reaktion des Weltlebens einsetzt als ein Protest gegen die den wirklichen Interessen nicht etwa des selbstischen Einzellebens, sondern des Kulturlebens schädlichen Wirkungen des Transszendenten.[1])

14.

Wie heutzutage einer besonderen Hervorhebung bedurfte, daß alle wirkliche Religion ein ganz ernsthaftes praktisches Verhältnis zum Transszendenten einschließt, ja geradezu, sofern sie etwas Besonderes ist, eben darin besteht: so bedarf in den gegenwärtigen Verhältnissen noch eine andere Selbstverständlichkeit der Religion nicht minder besonderer Unterstreichung und Betonung. Es ist dieses, daß alle Religion es mit Realitäten zu tun hat; nicht mit Ideen, sondern mit objektiven transszendenten Realitäten. So wenigstens meint sie es selbst überall, wo sie in ihrer Eigenart lebendig ist und in einiger Blüte steht. Daß heutzutage allerlei Philosophie der Religion – und auch Theologie – diese Realitäten der Religion in Ideale und Ideen umzudeuten versucht und damit lediglich eine Läuterung der Religion und eine Heraushebung ihrer bleibenden Wahrheit vorzunehmen meint, ist sehr bezeichnend. Was ist doch das für eine Heraushebung der bleibenden Wahrheit und für eine Läuterung des Inhaltes, die so fundamentale Eigenheiten einfach auf den Kopf stellt und für ein ganz ausdrückliches a ein non a einsetzt! Oder verhalten sich eine ausdrücklich behauptete eigenartige Realität, zu welcher man praktische Beziehungen unterhält, wie eben zu einer objektiv bestehenden Realität – und in diesen Stücken eben besteht das Leben der Religion – und auf der andern Seite bloße Zielsetzungen und Ideen, die man selber hat oder zusammen mit all den andern zu realisieren sich bemüht: verhalten sich diese beiden Größen etwa nicht zu einander wie a und non a? Da sollte man doch sagen:

[1]) s. S. 8 dieses Jahrgangs.

es handle sich hier weniger um eine Läuterung, als um eine Berichtigung, die überdem so einschneidend ist, daß an Stelle der in ihrem Besonderen grade irrtümlichen Religion eine andere Art transszendenter Weltorientierung zu treten, allenfalls aus ihr sich zu entwickeln habe. Das wäre dann doch klar und deutlich geredet.

Wenn wir bei Vertretern solcher philosophischen Umdeutung der Religion diese klare Sprache nicht finden — es liegt ganz sicher nicht an einer Scheu vor allzu revolutionär klingenden Behauptungen und an klugem sich Akkomodieren. Es fehlt vielmehr die Empfindung dafür, wie wesentlich der Religion grade dieses Stück ist, welches man so geruhig meint ausscheiden zu können; wie grade hier ihr besonderes Leben pulsiert. So zeigt auch diese Art Religionsphilosophie in ihrem Teil, wie fremd dem modernen Bewußtsein die Welt der Religion geworden ist.

15.

Religion ist also ein praktisches Verhalten zu objektiv vorhandenen transszendenten Realitäten. — Darin liegt noch ein weiteres sehr beachtenswertes Moment: es ist die unmittelbare Gewißheit von dieser Realität.

Wir können diese Gewißheit vom Transszendenten gradezu als die Grundlage und Voraussetzung aller wirklichen Religion bezeichnen, das für die Religion Axiomatische und eben in dieser seiner Selbstverständlichkeit Grundlegende. Wo das unsicher wird, da beginnt nicht ein Ringen auf dem Boden der Religion, sondern ein Ringen um die Religion selbst. Und nicht nur die bestimmt geartete Existenz des Transszendenten ist für die wirkliche Religion axiomatische Voraussetzung; auch das Vorhandensein oder doch wenigstens die Herstellbarkeit einer besonderen Beziehung zwischen dem Menschen und diesem Transszendenten ist hier immer mit vorausgesetzt. Fraglich ist auf dem Boden der Religion nur, wie geartet diese Beziehung ist und sein soll.

Gewiß ist auch die lebendige Religion nicht lauter Gewißheit. Die Urkunden der Religionen wissen genug zu reden von allerlei Zweifel und Ungewißheit auf dem Boden der Religion. Das sind aber Ungewißheiten von der Art des Psalmendichters, den die Frage erschüttert: „Wo ist nun dein Gott?", nicht als eine Frage des Zweifels an seiner Existenz, sondern an seiner Hilfsbereitschaft oder Macht zu helfen. Oder es sind Nöte, wie sie uns in ganz ähnlicher Weise aus assyrischen Bußpsalmen und aus Vedaliedern entgegentönen, wo den Frommen grade die Art des Verhältnisses zu seinem Gotte bedrückt. Weiter wäre hier an Luthers religiöse Ungewißheit zu erinnern, dem nicht Gott und sein Dasein ein Problem war — das war ja vielmehr die axiomatische Voraussetzung seiner Nöte —, sondern das Verhalten dieses seines Gottes zu ihm. Einen Höhepunkt dieser Zweifel auf dem Boden der Religion bezeichnet der Schrei Jesu am Kreuz:

„Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?" auch er ein Ausdruck erschütternder Ungewißheit über das tatsächliche Verhältnis zu Gott, aber grade auf Grund jener für alle Religion axiomatischen Voraussetzung seines Daseins und an sich vorhandener Möglichkeit einer Beziehung zu ihm. Nicht die Frage nach Gott in dem Sinne, ob er ist, sondern die Frage nach Gott in dem Sinne, wie man, da er ist, zu ihm steht, ist die treibende Grundfrage der Religion.

Auch diese Art der Religion, daß ihr das Dasein des Transszendenten, und dies zugleich als ein Dasein von bestimmter Art, Grundlage und axiomatische Voraussetzung ist, gehört zu den Dingen, auf welche wir Menschen der Gegenwart uns erst besinnen müssen. Wir sind viel eher geneigt, dann schon einem Menschen lebendige Frömmigkeit zuzuschreiben, wenn ihn die Frage nach dem Dasein Gottes umtreibt und nicht in Ruhe läßt. Und uns erscheint leicht als erste und Hauptleistung der Frömmigkeit die Gewißheit vom Dasein Gottes und die Gewinnung solcher Gewißheit. So sehr ist uns die wirkliche Religion und ihre ungebrochene Eigenart fern gerückt, daß uns als eine Hauptleistung erscheinen kann, was auf dem Boden der Religion so wenig eine Leistung ist, daß es dort vielmehr die selbstverständliche Voraussetzung bildet. Wollte jemand unter wirkliche Menschen der Religion treten als mit einer großen und entscheidenden Kunde mit der mühsam errungenen Gewißheit: Es ist ein Gott und ein Jenseitiges — er würde damit wenig Eindruck machen; diese Wahrheit ist ja hier die natürliche Voraussetzung des Lebens.

Man liebt es wohl heute, die Sache so darzustellen, als sei den Großen der Religion das Dasein Gottes ein Problem gewesen, und Gottesgewißheit in diesem Sinne der Gegenstand ihres Ringens? Aber das ist ganz sicher eine höchst unzutreffende Modernisierung. Daß z.B. Jesus grade mit dieser Frage gerungen habe, deutet sich uns nirgends an. Wohl finden wir in den Evangelienberichten Andeutungen davon, daß auch Jesus durch allerlei Unsicherheiten hindurch gegangen; aber daß sich der Zweifel an der Realität Gottes und der himmlischen Welt mit darunter befunden habe, dafür haben wir nicht den mindesten Anhalt. Wo sollte ihm denn auch grade dieser Zweifelsgedanke hergekommen sein?

Es läßt sich ja wohl verstehen, wenn das Bedürfnis, sich Jesus innerlich nahe zu bringen und ihn zum Führer zu gewinnen, den modernen Christen dazu verführt, all' seine Nöte in Jesus hineinzuverlegen und sie in seiner Seele überwunden werden zu lassen. Aber so von unserer, der heutigen, Art war Jesus einfach nicht. Es ist wirklich eine vollständige Umkomponierung Jesu aus seinem Eigenen in ein ihm fremdes Element, wenn man einen Jesus konstruiert, der um die Axiome der Religion zu ringen hatte. Jesus gehört hier zusammen mit all' den andern Männern der axiomatischen religiösen Gewißheit und nicht mit uns zweifelsüchtigen

Menschen der modernen Bildung. Jene Versuche, Jesus mit seiner Art unserer Art innerlich nahe zu rücken, beweisen auch nur wieder, wie sehr uns modernen Bildungsmenschen die Welt der wirklichen Religion fremd geworden ist. Wir würden sonst wenigstens empfinden: das ist eine sehr andere Welt als die unsere, und es ist darum ein Ungedanke, sie von unserer Art aus zu deuten resp. unsere Art da hinein zu interpretieren.

16.

Woher aber stammt diese für alle wirkliche Religion grundlegende axiomatische Gewißheit von der objektiven Realität eines bestimmt gearteten Transszendenten und dem Vorhandensein einer Möglichkeit praktischer Beziehung zwischen ihm und uns?

Wenn wir die Erscheinungen des geschichtlichen Religionslebens wirklich unvoreingenommen betrachten, dann — meine ich — kann unsere Anwort nur lauten: die letzte Ursache dieser Erscheinung ist die geltende religiöse Tradition. Eine fest umrissene, bestimmt geartete Größe ist das Transszendente für den Frommen durch die geltende religiöse Tradition, in welcher er mitten darin steht, und ihre Vorstellungen. Und eben von der geltenden Tradition her tritt es auch als eine unbezweifelte Realität mit der Forderung an ihn heran, nun seinerseits zu diesem für den Menschen vorhandenen objektiv Wirklichen praktisch Stellung zu nehmen.

Die klassischen Zeiten der Religion, nicht nur, was ihre Herrschaft über die breiten Massen betrifft, sondern auch die Reifung hervorragender persönlicher Vertreter, waren immer die Zeiten ungebrochener Geltung religiöser Tradition — was allerlei Gegensätze auf dem Boden dieser geltenden Tradition nicht ausschließt, wenn nur über jene axiomatischen Wahrheiten kein Streit war. Solche Zeiten — oder Volksschichten — sind es auch, aus denen die führenden Männer der Religion hervorgehen. Die Zeiten dagegen, in denen der Zweifel die geltende Tradition erschüttert, untergraben zugleich mit der axiomatischen Geltung der Voraussetzung wirklicher Religion deren kräftige Lebensentfaltung und führen sie in schwere Unsicherheiten und Wirrnisse hinein.

17.

In neuerer Zeit ist auf die Frage nach der religiösen Gewißheit allerdings eine andere Antwort versucht werden. Die für die Religion axiomatische Gewißheit von der objektiven Realität des Transszendenten soll mit dem ekstatischen Erlebnis zusammenhängen. Dieses besäße dann für die Religion diejenige grundlegende Bedeutung, welche wir der Tradition meinen zuschreiben zu müssen.

Für die große Menge auch der wirklich Frommen, denen es voller Ernst war mit dem praktischen Verhältnis zum Gegenstande ihres Glaubens, trifft das jedenfalls nicht zu. Auch bei den Heroen der Religion ist das Ekstatische keineswegs von so fundamentaler Bedeutung. Diesen Heroen

der religiösen Gewißheit wird man ja doch ganz gewiß auch einen Mann wie Luther zuzählen müssen; wo aber steckt bei diesem das für seine Gewißheit grundlegende Ekstatische? Die ganze Wucht seiner Gewißheit liegt ja doch vielmehr in einer eigentümlichen Wurzelung in der religiösen Tradition. Eben dies ist es, was diesen Mann und seine Gewißheit über die subjektivistischen Ekstatiker seiner Zeit so eigentümlich emporhebt. – Dafür, daß Jesus Ekstatiker war, haben wir sehr ungenügende Anhaltspunkte; und es ist mehr durch das Umsichgreifen eines Modegedankens veranlaßt, als durch das uns von ihm Überlieferte, wenn man auch ihm mit dieser Betrachtungsweise näher zu kommen versucht hat. Man muß nur mit dem Worte „Ekstase" nicht Unfug treiben, wie es geschieht, wenn man alle starke seelische Erregung als Ekstase bezeichnet. Und man muß weiter beachten, daß solche starken seelischen Erregungen zum mindesten ebensosehr Symptome einer schon vorhandenen Gewißheit von der Realität des Transszendenten sind wie verursachende Faktoren solcher Gewißheit. Die ekstatischen Erlebnisse schweben doch nicht in der Luft; sie stehen vielmehr auf dem Boden einer sicheren religiösen Tradition. Das beweist im besonderen das klassische Land der religiösen Ekstasen, Indien, dessen ekstatische Erlebnisse so deutlich in eine alte religiöse Tradition eingebettet sind und von dort her ihre Richtung und ihren Inhalt empfangen. Auch Muhammed mit seinen Ekstasen stand auf der Höhe d.h. im Anfang seiner prophetischen Wirksamkeit unter dem Einfluß religiöser Tradition; seine ekstatischen Erlebnisse machten ihm nicht Allah gewiß, sondern seinen Prophetenberuf. Und wenn für Paulus das Damaskuserlebnis den Wendepunkt bedeutet, so ist es doch auch hier eine Gewaltsamkeit, seine ganze Gewißheit von der Realität des himmlischen Christus in künstlicher Isolierung auf dieses Erlebnis aufbauen zu wollen mit vollständigem Absehen von der ihm auch ohne dies Erlebnis durch religiöse Tradition schon feststehenden Gewißheit von einer jenseitigen Welt und dem Ringen seiner Seele um die Einordnung des Gekreuzigten in diesen Zusammenhang.

Die Ekstase schafft nicht die religiöse Realität und deren Gewißheit; sie setzt es vielmehr beides voraus und ist nur möglich auf dieser Grundlage. Von dieser Grundlage aus führt die Ekstase entweder zu eigentümlichen Erlebnissen des vorher auch schon ohne die Ekstase als Realität Gewissen – sonst hätte man sich ja gar nicht um sein Erleben bemühen können, wie das die meiste Ekstase irgendwie erfordert. Oder es handelt sich um allerlei Einzeleingebungen, die aber auch wieder die Möglichkeit von Eingebung überhaupt und damit das religiöse Grundaxiom schon voraussetzen und ohne diese Voraussetzung schwerlich eintreten würden. Diese von der Ekstase immer schon vorausgesetzte Realität des Transszendenten und die Gewißheit von dieser Realität führt uns aber letztlich zurück auf die ungebrochen in Geltung stehende religiöse Tradition.

Daß ein ekstatisches Erlebnis dem betreffenden Gläubigen eine eigentümliche persönliche Vergewisserung bringt, daran ist ja natürlich nicht zu zweifeln. Hier handelt es sich aber nicht um solche persönliche Vergewisserung, sondern um die Frage nach der letzten Grundlage der religiösen Gewißheit, welche wie für diese so auch für etwaige andere Formen persönlicher Vergewisserung die Voraussetzung bildet. Stellen wir aber die Frage so, dann – so scheint mir – müssen wir über alle ekstatischen Erlebnisse auf die Tradition zurückgreifen, welcher sie eingebettet sind.

Gewiß ist es nicht zufällig, daß grade auf dem religiösen Gebiet die Ekstase – und dann natürlich auch in ihren krankhaften Ausartungen – eine so besonders häufige Erscheinung ist. Die Häufigkeit der Erscheinung beweist aber nicht ihre für dies Gebiet, speziell für seine Gewißheit vom Transszendenten, grundlegende Bedeutung. Es kommt darin lediglich zum Ausdruck, – wenn wir einmal absehen von der Bedeutung der Ekstase auf der primitiven Stufe, – daß nirgends so wie bei dem religiösen Streben, zu dem als real geltenden Transszendenten eine praktische Beziehung zu gewinnen, resp. bei dem Bewußtsein, einer solchen Beziehung gewürdigt zu werden, alle seelischen Kräfte in Aufruhr geraten können. Und wie sollten sie auch nicht, da hier alles Heils- und Lebensverlangen des Menschen, sei es zu einer höchsten Zielsetzung sich zusammenfaßt, sei es durch eine überschwängliche Gabe beglückt wird?

Daß unsere Zeit, anstatt die grundlegende Bedeutung der ungebrochenen Tradition für die religiöse Gewißheit vom Transszendenten anzuerkennen, sich mit einer eigentümlichen Theorie von der Ekstase zu helfen versucht, hat mancherlei Ursachen. Mit an erster Stelle steht der moderne Subjektivismus, der wie auf anderen Gebieten so auch hier der Bedeutung der objektiven Zusammenhänge für das geistige Leben noch immer nicht gerecht zu werden vermag und das religiöse Subjekt in einer grade für dieses Gebiet ganz besonders unzutreffenden Vereinzelung betrachtet. Tatsächlich wurzeln selbst die religiösen Bahnbrecher – und diese sogar in besonderer Weise – innig und tief in einer vorhandenen Tradition; und was sie Besonderes haben, das sind grade in dieser Tradition enthaltene Keime, denen in diesen Persönlichkeiten Wachstum und Reifung zuteil ward. Es ist nicht eine bewußte Mystifikation, wenn die wahrhaft Großen der Religion, denen dauernde Wirkung geschenkt ward, sich als Träger und Vollender einer alten Wahrheit wissen. In diesem ihrem Bewußtsein spricht sich vielmehr aus, wie sie, wenn auch in eigentümlicher Weise, grade auch mit ihrer religiösen Gewißheit im Zusammenhang einer Tradition stehen.

Einmal auf der falschen Fährte, das Prinzip der religiösen Gewißheit einseitig im Einzelsubjekt zu suchen, sucht man es dort doch wenigstens als ein eigenartiges, grade dem religiösen Leben eigentümliches Prinzip der Gewißheit zu entdecken. Man vermeidet also die Abwege des Intellektualis-

mus und der aus ethischer Nötigung postulierten oder gewollten Wahrheit. Das Prinzip der religiösen Gewißheit soll möglichst deutlich etwas ganz spezifisch Religiöses sein. Und auf dieser Suche nach einem solchen greifbar spezifisch religiösen subjektiv gearteten Gewißheitsprinzip gerät man unter den Einfluß der modernen empiristischen Religionsforschung, die allen primitiven Erscheinungen des Religionslebens, ohne Wertabschätzungen zu vollziehen, einen so breiten Raum zuweist, und der empiristischen Psychologie mit ihrer Überschätzung des Anormalen. Grade durch die Hervorhebung dieses ganzen Gebietes in seiner Bedeutung für die Religion scheint ja die Religion mit ihrer Gewißheit am handgreiflichsten als etwas Besonderes und als eine Größe für sich erkannt. Dazu mag sich dann noch ein Einschlag der immer mehr um sich greifenden neuromantischen Stimmung gesellen, die aus den unbewußten Tiefen des Seelenlebens besondere Offenbarungen erwartet. Oder es mag statt dessen auch ein eigentümlicher Empirismus mit hineinspielen, der sich Gewißheit nicht gut anders entstanden denken kann als durch der sinnlichen verwandte Erfahrung und nun auch alle religiöse Gewißheit vom Transzendenten, ähnlich wie die Gewißheit des Primitiven von den ihn ängstenden Gespenstern, möglichst auf unmittelbare Erfahrung resp. Scheinerfahrung meint zurückführen zu müssen.

Am eigenartigsten berührt an dieser Überschätzung des Ekstatischen in seiner Bedeutung für die religiöse Gewißheit das Fehlgehen des darin zutage tretenden ernsthaften Bemühens, das Religiöse durchaus als eine Erscheinung eigener Art zu verstehen. Daß man dabei grade auf diese Überschätzung der Ekstase verfiel, ist auch wieder ein Beweis für die weite Verbreitung der Religionsfremdheit in unseren Tagen, auch bei solchen, die an den Erscheinungen des religiösen Lebens ein besonderes Interesse haben. Wurzellocker im eigenen Religionsleben, besitzen sie eben darum keine klare Orientierung auf diesem Gebiet. Da ihre eigene mannigfaltig gebrochene Religiosität die Fühlung mit der Tradition verloren hat, fehlt ihnen die natürliche Grundlage für das Verständnis von deren grundlegender Bedeutung. Und wenn hier nun grade die Ekstase herangezogen wird, so verdankt sie das zum guten Teil auch wieder eben dem Umstande, daß sie nicht selbst erlebt ist. Darin liegt das Zugeständnis, daß die Welt der eigentlichen Religion und ihrer Gewißheit dem eigenen Erleben fremd sei. Das wird wohl auch direkt ausgesprochen. Man erklärt, die eigentlich Religiösen seien Menschen von ganz besonderen ihnen spezifisch eigentümlichen Anlagen, ihre Erlebnisse und Gewißheiten seien ein uns anderen, die wir ihrer bedürfen, seiner ganzen Art nach verschlossenes Gebiet. An diesem letzteren Gedanken von einer nur von ihnen aufzubringenden Leistung der eigentlich Religiösen und namentlich der Großen auf diesem Gebiet ist ja gewiß etwas Wahres. Man muß aber auf dem Gebiete der Religion nicht selber wirklich zuhause sein, um so wie das hier geschieht, die Ekstatitischen als die eigentlich Religiösen und

religiös Gewissen herauszugreifen und allen andern gegenüber zu stellen, mit vollem Ignorieren des ganz gewiß nicht wirkungslosen großen Stromes religiöser Gewißheit, der mit Ekstase nichts zu tun hat und doch reich ist an tiefgreifender religiöser Persönlichkeitskultur bei unendlich vielen Durchschnittsmenschen und nicht wenigen ganz Großen der Geschichte der Religion.

18.

Auf welche Weise führt die Tradition zur religiösen Gewißheit vom Transszendenten?

Die Hauptwirkung geht anfänglich aus vom religiösen Gebrauch, in welchem das Transszendente als real behandelt wird. Grade im Gebrauch gewinnt es seine eindrücklichste Gegenwärtigkeit und Realität, und dies um so mehr, je mehr dieser Gebrauch mit einer gewissen Handgreiflichkeit und starkem Realismus eine Einwirkung auf das Unsichtbare oder auch eine Wirkung des Unsichtbaren darstellt. Die bloße Anrede an die unsichtbaren Wesenheiten und das Reden von ihnen vermag ihrer Realität lange nicht so unmittelbare Eindrücklichkeit zu verschaffen wie eine Abfolge von Handlungen mit direkter greifbarer Bezogenheit auf sie.

Daher z.B. der Vorzug an suggestiver Macht auf seiten der katholischen kirchlichen Praxis verglichen mit der an dergleichen Handlungen so viel ärmeren protestantischen. Hier wird das Übersinnliche ganz anders als dort eine in ihrer Gegenwart greifbare Realität. Dabei ist nicht nur an den Kultus zu denken, wie er im Kirchenraum vor sich geht, sondern auch an die ganze Fülle kirchlich auch nur geduldeter Gebräuche, welche mit der Realität von Übersinnlichem rechnen und auf die da hinein Geborenen ihre suggestive Macht ausüben. Es ist in dieser Hinsicht doch ein Unterschied, ob man morgens und abends einen Abschnitt aus der Bibel oder einem Andachtsbuch zusammen liest, oder ob man beim Heiligenbild der unsichtbaren Wesenheit Blumen als Gabe hinstellt und sich vor dem dort anwesenden Jenseitigen bekreuzt und verneigt, ob man in der Kirche zusammenkommt, um sich religiös belehren zu lassen, oder ob man dort Vorgängen beiwohnt und sie mit anbetender Verneigung begleitet, in denen das Jenseitige gegenwärtig wird. Immer hat das ernsthafte namentlich gemeinsame „Handeln als ob" die Wirkung, daß man als Realität empfindet, worauf diese Handlung geht.

Neben dem religiösen Gebrauch und im Zusammenhang mit ihm steht die geltende religiöse Vorstellung. Sie kann sehr ärmlich sein; sie kann aber auch einen reichen Inhalt besitzen. Und ins Ganze gesehen besteht hierin der Unterschied zwischen niederen und höheren Religionen, daß diese jene an Reichtum, Klarheit und Geschlossenheit ihres Vorstellungsinhaltes und an mannigfacher Beziehung desselben zum menschlichen Gemütsleben übertreffen. Jedenfalls entwickelt sich die geltende religiöse Vorstellung immer mehr zu selbständiger Macht neben dem religiösen Gebrauch und

gewinnt immer mehr bei sich selbst eine eigene Bedeutung für die Gewißheit vom Transszendenten. Die allgemein anerkannten geschlossenen religiösen Vorstellungsmassen werden dem in sie Hineingeborenen in ganz der nämlichen Weise zutreffender Ausdruck realer Verhältnisse wie andere geltende Vorstellungszusammenhänge, die er vorfindet, und das um so mehr, je mehr sie geschlossene Zusammenhänge bilden.

„Geschlossene Zusammenhänge", das darf nur nicht mißverstanden werden. Die genaue Geschlossenheit eines in sich klar zusammenhängenden Gedankengefüges spielt hier keine Rolle. Es kommt an auf die anschauliche Eindrücklichkeit zusammenhängender und gefühlsstarker Vorstellungsmassen. So beruht beispielsweise die traditionelle Herrschaft des Christentums der Reformation ganz gewiß nicht auf dem wohldurchdachten theologischen System des Zeitalters der Orthodoxie; sonst hätte dieses Christentum mit dem theologischen Zusammenbruch jenes Systems seine Macht verlieren müssen, wovon doch gar nicht die Rede sein kann. Nicht, wie es im theologischen System begrifflich durchdacht ist, sondern so wie es namentlich im Kirchenlied anschaulich und gefühlsstark lebt, so bildet es als religiöse Vorstellungstradition die Grundlage axiomatischer religiöser Gewißheit.

19.

Wo so durch allgemein geübten Gebrauch und allgemein geteilte Vorstellung die Existenz des Transszendenten und das Vorhandensein praktischer Beziehungen zu ihm von vorne herein als sicher festgelegt ist, da ist eine Schutzhecke errichtet, innerhalb deren sich Blüten entfalten können, die außerhalb dieser Schutzhecke nimmer wüchsen. Dort draußen müssen die Pflanzen all' ihre organische Kraft verzehren, um rauhen Winden und zerstampfendem Getier ihre bloße irgendwelche Existenz abzutrotzen. Das Bild deutet sich einem jeden leicht, dem die Umhegung durch die religiöse Tradition und ihre axiomatischen Geltungen irgendwie zu Boden gesunken ist. Er weiß, wieviel geistiges Ringen da allein schon an die immer erneute Gewinnung dieser elementaren Voraussetzungen aller wirklichen Religion gewendet werden muß und wie doch immer wieder ungewiß werden will, ob und wie das Transszendente existiert und ob und wieweit es für den Menschen wirklich zu haben ist und sich um ihn kümmert. Wo bleibt da Zeit und Kraft für mehr d.h. für die ganze eigentliche Praxis der Religion?

Unzutreffend an jenem Bilde von der Umhegung ist der Anschein der vollständigen Mühelosigkeit für die volle religiöse Beziehung zum Transszendenten auf dem Boden unangefochtener religiöser Tradition. Nur das mühsame Ringen um das ABC der Religion ist hier nicht vonnöten. Ist's geistiges Leben, dann hat es seine besondern Mühen und muß seinen eigenen Weg der Kämpfe und Siege gehen. Und grade die Helden der Religion, denen jene axiomatischen Voraussetzungen immer und im wesentlichen unerschüttert blieben, bezeugen uns das zur Genüge. Es wäre töricht und

lächerlich, wollten wir unsere immer erneuten Bemühungen um die elementaren Voraussetzungen aller wirklichen Religion jenen gewaltigen Stürmen auch nur an die Seite stellen, welche auf Grund der bei ihnen vorhandenen axiomatischen Gewißheit jener Seele beim Ringen mit ihrem Gott und um seine Nähe und feste Gemeinschaft erschütterten.

20.

Es ist nun aber nicht so, daß jene selbstverständliche Gewißheit vom Transszendenten auf Grund unerschütterter Tradition in Gebrauch und geltender Vorstellung nur so als gleichsam von außen gegebene axiomatisch geltende Wahrheit die unveränderte Grundlage von allem bliebe. Jene axiomatische Voraussetzung wird selbst in das allein durch sie ermöglichte wirkliche Leben mit hineingenommen und dadurch sozusagen in eine höhere Potenz erhoben. So sehr ist das der Fall, so innig vollzieht sich diese lebendige Hineinarbeitung, daß der prüfende Blick des Beschauers bei einem zu voller Höhe und Kraft entwickelten persönlichen Religionsleben von dieser seiner Grundlage so gar nichts mehr zu entdecken vermag, daß ihm dieses Leben ganz nur aus sich selbst und seinen individuellen Voraussetzungen erwachsen scheint. So ist es z.B., wenn Jesus von seinem himmlischen Vater redet. Da erscheint alles so ganz als sein Eigenes, daß darüber ganz zurücktritt, was dabei als selbstverständliche Voraussetzung von der Tradition übernommen ist.

Das haben wir nun aber nicht nur so zu verstehen, als ob auf diesem mit der unangefochten geltenden Tradition gegebenen Boden axiomatischer Gewißheit eine Fülle von Leben emporwächst, die diesen Mutterboden vollständig überspinnt und mit Recht als das eigentlich Wichtige betrachtet sein will. Sondern eben jene axiomatische Gewißheit wird ganz eigentlich in das religiöse Leben und sein Wachstum selbst mit hineingenommen und erlebt von dorther selbst allerlei Umbildungen. Aus einer bloßen Voraussetzung wird sie ein organischer Bestandteil des religiösen Ganzen und nimmt Teil an seiner eigentümlichen persönlichen Beschaffenheit und Färbung. Das vollzieht sich aber in folgender Weise.

Immer lösen jene Gebräuche und allgemein geltenden Vorstellungen allerlei Stimmungen und Willensentschlüsse aus; oder richtiger: es besteht immer die Möglichkeit dazu. Und dadurch eben unterscheiden sich die eigentlichen Frommen einer Religion von ihren bloßen Mitläufern, daß bei ihnen diese Möglichkeit zur Wirklichkeit wird. Gleich sind sie einander darin, daß ihnen beiden das Grundaxiom aller Religion: „es ist eine transszendente Macht und es gibt eine Beziehung zwischen ihr und dem Menschen" auf Grund ihres Zusammenhangs mit der Tradition als selbstverständlich gilt; auch in der selbstverständlichen Geltung der näheren Fassung dieses Grundgedankens, wie sie grade dieser Religion eignet, finden sie sich zusammen. Bei den Mitläufern aber bleibt diese axiomatische Ge-

wißheit unfruchtbar und tot, während sie bei den Gläubigen durch Weckung von Stimmungen und Willensentscheidungen Leben erzeugt. Und dadurch eben findet sich jene Gewißheit selbst in einen lebendigen Zusammenhang hineingezogen, der auch an ihr allerlei Wirkung tut. Sie wird selbst eine persönliche Angelegenheit. Je mehr sich um sie allerlei tiefste Gemütsregungen und eingreifende Willensentscheidungen zusammenschließen, um so mehr erscheint, was von Ungebrochenheit der religiösen Tradition darin enthalten ist, wirklich nur als der Ansatzpunkt einer Gewißheit, die im übrigen ganz und gar in den Erlebnissen der Persönlichkeit wurzelt.

Aufgehoben wird damit die Bedeutung jener axiomatischen Gewißheitsvoraussetzung ja nicht. Es gehört vielmehr mit zu der Eigenart der klassischen Vertreter religiösen Lebens und religiöser Gewißheit, seien sie nun führende Geister auf dem Gebiete der Religion oder repräsentieren sie den idealen Durchschnitt, daß ihr Leben auf dieser axiomatischen Voraussetzung steht. Aber diese axiomatische Voraussetzung ist so innig mit ihrem ganzen eigentümlichen Lebenshabitus verwachsen, daß man geneigt sein könnte zu sagen: „Wenn Gott resp. das Transszendente für sie nicht von vorne herein schon existierte, dann hätten sie es aus einer inneren Notwendigkeit ihres Lebens heraus erfinden müssen". Eine falsche Theorie nimmt denn auch diesen Eindruck zum Anlaß, in den religiösen Bahnbrechern ihre religiöse Gewißheit uranfänglich entstehen zu lassen.

Das soeben Hervorgehobene ist von ungemeiner Wichtigkeit. Hiermit hängt zusammen, daß Religion Erschütterungen der Tradition überwinden kann; und daß sie wirklich lebendig sein kann auch bei Loslösung vom eigentlichen Traditionalismus. Sonst wäre ja für viele Menschen der Gegenwart die Situation in religiöser Hinsicht eine ganz hoffnungslose. Aus der Selbstverständlichkeit der religiösen Tradition mit ihren Axiomen sind sie herausgeworfen. Da bietet sich ihnen ein Ersatz in der Möglichkeit der Anknüpfung an persönliches religiöses Überzeugungsleben eben von der angegebenen Art, das gewachsen ist und allein wachsen konnte auf dem Boden noch ungebrochener religiöser Tradition, das aber zugleich dieses Übernommene so ganz und gar zu seinem Eigenen verarbeitet hat, daß es sich uns nun als eine Gabe dieser überragenden Persönlichkeit und ihres Eigensten darbietet. Die von geistigem Personenleben assimilierte Tradition ist es, an welcher wir wiedergewinnen können, was wir an unmittelbarem Traditionszusammenhang und seiner Selbstverständlichkeit verloren haben.

Wieweit in einer Religion ein solches Wachstum der Gewißheit vom Transszendenten über seine axiomatische Grundlegung in der Tradition hinaus zu einem persönlichen Gewißheitsbesitz stattfinden kann, das ist abhängig von dem geistigen Gehalt der Religion. Je mehr geistiger Gehalt d.h. je mehr und je tiefer greifende Anforderungen an den Willen und je mehr das Gemüt Erschütterndes und Erhebendes in einer Religion vor-

handen ist, um so mehr vollzieht sich oder kann sich doch vollziehen jene Verpflanzung der religiösen Gewißheit vom Boden der Tradition hinein in das persönliche Leben.

Genauer betrachtet ist das Verhältnis übrigens dieses. Nicht nur ermöglicht ein schon vorhandener wirklicher Gehalt einer Religion ihr wirkliches Hineinwachsen in das persönliche Leben. Zugleich findet auf diesem Wege des Persönlichwerdens der Religion ein Wachstum an religiösem Gehalte statt. Das innerlich Übernommene wird vielfach von besonders begabten Individualitäten in eigentümlicher Weise fortgebildet und ausgereift. Man denke etwa an die Fortbildung der israelitischen Religion im jüdischen Prophetismus und in Jesus; oder an die Fortbildung bestimmter Elemente der iranischen Urreligion durch Zarathustra und die Heilspropheten der Gathas. Immer ist hier schon etwas da, was persönlich ergriffen werden kann. Indem es aber persönlich ergriffen wird, wird es zugleich eigentümlich in seiner eigenen Art klarer erfaßt und weiter gebildet.

So ist es auch hier wie sonst überall, wo wir es mit einem Lebendigen zu tun haben. Das Wachstum des Lebens vollzieht sich vor unseren Augen, nicht aber seine eigentliche Entstehung. Immer ist ein Gehalt der Religion schon gegeben, und dieser wird von besonders organisierten Seelen aufgenommen, wie Same von einem seiner Entwickelung besonders zuträglichen Erdreich; und so kommt allerlei keimhaft Angelegtes zur Entfaltung.

Von welcher Art aber ist jener „Gehalt" der Religion? Läßt sich mitten in aller Mannigfaltigkeit länger oder kürzer die bloße Herrschaft ungebrochener Tradition überdauernder Religionen hier ein Element von irgendwelcher Gleichartigkeit entdecken?

Ich meine, die Möglichkeit zu irgend einem Wachstum der Religion von der eben geschilderten Art ist überall dort gegeben, wo die religiöse Tradition mitten in mancherlei Sinnlosigkeit zufällig entstandener Gebräuche und ebensolcher, zumeist schreckhafter, Vorstellungen etwas vom Tone der Transszendenz anklingen läßt;[2]) und je mehr davon eine religiöse Tradition enthält, um so größer ist diese Möglichkeit. Es ist ja doch sicher immer grade das eigentlich Religiöse an der Religion, — das aber liegt in der praktischen Beziehung zum Transszendenten, — was im Menschen in der angegebenen Weise innerlich Wurzel schlägt und in einzelnen hervorragenden Frommen dabei zugleich eine Fortbildung erfährt. Die fortschreitende Geschichte der Religionen wäre dann der Traditionszusammenhang der Transszendenzerlebnisse des Menschengeschlechts, wie er sich in eigenen Zusammenhängen und zugleich in seiner Verflechtung mit dem übrigen Geistesleben der Menschheit immer weiter und tiefer fortbildete. Das alles aber auf der Grundlage einer immer schon gegebenen axiomatischen

[2]) Was schon auf der primitiven Stufe der Fall ist s. S. 13 in ds. Jahrgang.

Gewißheit vom Dasein jenseitiger Wesenheiten und der Möglichkeit realer Beziehungen zu ihnen. Erst durch das Hinzutreten oder gleich anfängliche Mitdabeisein auch dieses Faktors ist dieser ganze Zusammenhang anstatt bloßer Transszendenzstimmung und -ahnung wirkliche Religion.

Von hier aus öffnet sich uns nun vielleicht ein Ausblick auf die letzten uns erreichbaren Ursachen jener für die Religion axiomatischen Gewißheit vom Transszendenten und einer praktischen Beziehung zu ihm. Wenigstens verliert sich hier unser Blick in jene Anfänge des menschlichen Daseins, da — so viel wir vermuten können — der Mensch in allem Geschehen lebendige, auf ihn wirkende und seiner Gegenwirkung zugängliche Mächte ganz unmittelbar zu hören und zu sehen meinte. Eine Welt wirklich des Transszendenten war das ja noch nicht; darum auch keinerlei Schwierigkeit einer praktischen Beziehung zu dieser Welt. Es war aber für den Primitiven eine wirkliche Welt, so von ihm gesehen und namentlich gehört, vor die sich dann allmählich, ohne ihre Geltung in Vorstellungsüberlieferung und Gebrauch zu vernichten, jene andere Wirklichkeit der verständigen Erfassung der Dinge schob. So ward sie — rein räumlich — eine Hinter- oder Jenseitswelt, die nach der Tradition wirklich existierte und zu uns nach wie vor Beziehungen besaß. In der schützenden Hülle dieser nur räumlichen Jenseitswelt reifte dann wohl dem Menschen das ganze Reich des Transszendenten als in seiner Existenz von vorne herein gewiß und als eine Welt, die noch ebenso für uns da ist, wie jene primitive Jenseitswelt es sehr natürlicher Weise war.

21.

Kein sehr erhebendes Resultat, wird man leicht denken, und sehr peinlich für die ganze Erscheinung, die auf solchem Boden wächst. Doch urteilen wir nicht verfrüht. Der Boden macht's doch nicht, sondern erst die Frucht. Niemand wirft dem Blumenkohl vor, daß er nur auf gutbegülltem Boden in voller Üppigkeit gedeiht. Es kommt vielmehr auf die organische Verarbeitung an, welche dem unansehnlichen Nährmaterial zuteil wird. Nicht anders ist es im Leben der Geschichte. Eigen sind da oft genug die Ursachen bedeutsamer Wirkungen, ohne daß jene dadurch etwas von ihrer Bedeutsamkeit verlieren. Auch hier kommt alles an auf die Verarbeitung. Ist's und bleibt's bloßes Rohmaterial, ja dann ists freilich nicht's weiter; es gewinnt ja seine ganze Bedeutung erst in der Arbeit, die damit geleistet werden kann und soll. Dann aber gilt auch das andere: jene Arbeit könnte nicht geleistet werden ohne dieses Rohmaterial. Alle religiöse Gewißheit vom Transszendenten setzt diesen primitiven Grundstock voraus und übernimmt von dort her ein Grundkapital axiomatischer Gewißheit. Sie wäre gar nicht ohne diese Vorbedingung. Aber es kommt nun alles darauf an, wie dies Kapital geistig verarbeitet wird resp. was auf diesem Boden wächst.[3])

[3]) Vgl. die entsprechenden Beobachtungen und Gedanken über die primitiven

Namentlich dem religiösen Bewußtsein dürfte es an sich nicht schwer fallen, sich in diese Verhältnisse hineinzufinden. Sollte ihm doch eigentlich geläufig sein, daß Gott wunderbare Wege geht; und ein Wunderbares seiner Weltleitung ist grade dieses, daß er aus wenig viel macht, mit geringen Mitteln Großes bewirkt. Als unverdächtiger Zeuge sei Albert Knapp angeführt mit seinen beiden sinnigen Zeilen:

„Heiland, deine größten Dinge
Beginnest du still und geringe".

Besinnen wir uns denn jetzt zunächst einmal auf die Bedeutung der religiösen Gewißheit vom Transszendenten und der Beziehung zu ihm für den Zusammenhang des geistigen Lebens der Menschheit.

Daß nicht das Vorhandensein der religiösen Tradition in Vorstellung und Gebrauch so rein für sich allein diese Bedeutsamkeit besitzt, wurde schon ausgesprochen. Das Bedeutsame liegt in dem so ermöglichten Religionsleben der Frommen. Also daran liegt es, daß Menschen vorhanden sind, die das Ewige in ihrem Leben wirklich nahe haben und daran den Orientierungspunkt ihres Lebens besitzen. Menschen, die im Ewigen leben, daß waren allezeit die wirklich Frommen. Solche Leute aber müssen wir bezeichnen als die berufenen Vertreter und Herolde des Transszendenten in der Menschenwelt. Auf ihrem Altare pflegen sie die heilige und reine Flamme, welche das ganze geistige Leben der Menschheit leise durchleuchten muß, soll dasselbe seine volle Tiefe bewahren.[4])

Und das Transszendente bedarf einer solchen Stätte seiner ganz besonderen und ausschließlichen Pflege. Es ist ja sonst nur vorhanden als ein allerletzter recht abstrakter Gedanke, als ein vorübergehendes Erlebnis und so, gleichsam sich selbst überlassen, ein schwaches und wenig mächtiges Gebilde, zu fern und zu unbestimmt, zu sehr abgeleitet und nicht greifbar genug, keine andauernde und bleibende Gegenwart, ohne klare Beziehung zum Menschen und seinem Streben. Und wo es in einem Weltanschauungssystem zu irgend stärkerer Wirkung emporwuchs, da hat es immer bei der Religion Anleihen gemacht, von Plato an bis auf die Gegenwart.

Nur die Religion stellt das Transszendente mit der unanzweifelbaren unmittelbaren Gewißheit und Gegenwärtigkeit und dem unmittelbaren Anspruch an das Leben hin, deren es bedarf, um sich gegenüber der drängenden Wichtigkeit all' der unmittelbaren Aufgaben des Kulturlebens Geltung zu verschaffen. Wer mitten im Getriebe der Tagesaufgaben auch der geistigen Kultur darin steht, vergißt darüber nur zu leicht der transszendenten Hintergründe und Fernsichten, die sich von hier aus erschließen

Anknüpfungen für den christlichen Vollendungsglauben in meiner Schrift: Der religiöse Unsterblichkeitsglaube. Eine religionsvergleichende Studie. Leipzig. Jansa. 1908. S. 20/21 u. 63.

[4]) s. unter II dieser Abhandlung.

können; grade in Stunden besonderer feiertäglicher Sammlung mag es ihn — und auch dann nur ahnungshaft — überkommen. Da ist es gut, nicht nur, daß Menschen da sind, die — durch die religiöse Tradition dazu in den Stand gesetzt — ihr Leben ganz auf dieses Ewige stellen und ihm dadurch auch bei anderen und im Ganzen der Kulturgemeinschaft mehr Nachdruck und Geltung verschaffen; auch das allein schon ist gut, daß eine solche bloße Tradition da ist, die dieses Ewige gleichsam auch tauben Ohren und stumpfen Sinnen predigt und ihm doch irgend eine Stätte schafft auch da, wo der Sinn sonst in allerlei Mühsal äußerlichster Leistungen stecken bleiben würde. Die religiöse Tradition ist wie ein beständiger weithin sichtbarer Hinweis auf das Transszendente, ein Tempel auf der Höhe, und die wirklich Frommen sind die Priester, welche das heilige Feuer lebendig erhalten.

Wir unterreden uns hier mit solchen, welche, selbst Vertreter einer transszendent gerichteten Weltanschauung, doch der naiven Gewißheit der Religion und ihrer Vertrautheit, ja Vertraulichkeit mit dem Transszendenten achselzuckend gegenüberstehen. Wir wollen sie durch unsere Darlegungen nicht von ihrem Standpunkt auf den der Religion hinüberziehen. Wir begnügen uns vielmehr, ihnen mit ihrem Sinn für das Transszendente verständlich zu machen, wie grade die ihnen fremdartigen Züge der Religion eben dafür in der Gesamtökonomie des menschlichen Geisteslebens ihre eminente Bedeutung besitzen. Es findet hier soz. eine Arbeitsteilung statt. Alle unsere Welt mit ihren mannigfaltigen Aufgaben umspannende Weite und alle die verborgenen Hintergründe des Daseins innig umfassende Tiefe zugleich in sich zu vereinigen, geht über das Maß des Einzelmenschen. An dem einen hatte auch Goethe seine Grenze; und das andere wieder liegt — wenigstens in seiner vollen Ausweitung — jenseits des Horizontes, den die Großen der Religion umspannen. Das gesamtmenschliche Werk kann nur durch Arbeitsteilung bewältigt werden.

22.

Dieser Wert der religiösen Praxis des Transszendenten für die geistige Kultur wird aber in Zweifel gezogen. Hier ist nun der Ort, auf jenen Protest gegen das Transszendente einzugehen, der sich der vom Transszendenten drohenden Entwertung alles Diesseitigen widersetzt.[5]) Daß die Anerkennung transszendenter Tiefen des Daseins an sich keine Entwertung alles Diesseitigen enthält, beweist uns ein Hinweis auf Goethe. Erst mit der Jenseitspraxis der Religion tritt der Fall ein, auf welchen dieser Vorwurf geht. Tatsächlich hat die religiöse Jenseitspraxis nicht nur immer wieder das sog. Natürliche aus einem Wert in einen Unwert verkehrt; dem Religiösen erschien oft genug auch alles Mühen um geistige Werte als

[5]) s. im 1. Teil dieses Artikels S. 8.

schädlich, weil als ein Hemmnis der einen großen Angelegenheit seiner Seele. Den Einwänden, die sich von hier aus gegen eine positive Bedeutung der religiösen Praxis des Transszendenten immer wieder erheben, werden wir begegnen müssen.

Da ist zunächst die Wertung natürlicher Güter und Genüsse. Eine gewisse Entwertung dieser Werte findet sich nicht nur im Zusammenhange mit der Religion. Sie tritt irgendwie überall da ein, wo der Mensch in die Aufgaben und Strebungen des geistigen Lebens eintritt. Da überall tritt das ganze Gebiet des Natürlichen unter einen durchaus veränderten Gesichtspunkt. Es ist nicht mehr so in sich selbst begehrenswert; daran die Seele zu hängen, gilt als ein Zurückbleiben. Das Natürliche erscheint jetzt als ein Material, das bearbeitet werden muß, erst diese Bearbeitung gibt ihm einen Wert. Ohne sie ist es bloßes Rohmaterial.

Die Beurteilung kann sich auch noch über diese Linie hinaus verändern. Jenes Rohmaterial läßt sich nicht leicht bearbeiten. Es widerstrebt oft genug der Bändigung durch höhere Kräfte. Das Musterbeispiel hierfür ist das ganze Gebiet der geschlechtlichen Beziehungen. Der bloße Naturtrieb mit seinem brutaleren oder feineren Hindrängen auf physisch bedingten Genuß, mit seiner Unbeständigkeit und mit seinen Willkürlichkeiten muß gemeistert werden; nur dann liefert er zu einem eigenartigen geistigen Wert seinen dauernden Beitrag. Er ist aber nicht so leicht zu meistern. Immer wieder betätigt er sich mitten in aller Kultur und wie ihr zum Trotz als bloßer Naturtrieb, der nichts kennt als den physischen Genuß. So sich auflehnend gegen die geistige Disziplin und an ihr vorbei seine eigenen undisziplinierten Wege gehend, erscheint er aber nicht nur als wertlos; er erscheint als wertschädigend und verfällt einer negativen Beurteilung. Darum ist natürlich nicht der Naturtrieb als solcher schlecht, sonst müßte er unterdrückt und ausgerottet werden. Aber auch nicht erst sein Mißbrauch d.h. seine Wendung ins Unnatürliche, ist schlecht. Sondern schlecht ist am Menschen, der nicht nur Naturwesen sein soll, alles bloße Walten des Naturtriebes.

Soweit auf dem Boden der Religion diese allem geistigen Leben und Streben eignende Umwertung der natürlichen Werte geteilt wird, ist's also eine durchaus normale Erscheinung, ein Zeichen dafür, daß die religiöse Praxis mit dem Wachstum des Geistigen Schritt hält. Die am Transszendenten orientierte Praxis der Religion geht aber noch weiter; sie führt bis zur negativen Beurteilung des Natürlichen, als in sich selbst verwerflich. Askese und erstrebte Ausrottung des Natürlichen ist für diese Praxis bezeichnend.

Wer die Macht des ungebändigten Naturtriebes in der Menschenwelt kennt, wird wohl auch dieser Begleiterscheinung der Transszendenzpraxis der Religion eine positive Seite abzugewinnen wissen. Er wird sie

als ein propädeutisches Hilfsmittel des Geistigen anerkennen, das nicht nur früher seine Bedeutung hatte, sondern wohl für immer seine erzieherische Bedeutung behalten wird, da die Gewalt der natürlichen Regungen in der Menschheit solange dieselbe bleiben wird, als unsre physische Organisation sich nicht ändert. Darum bleibt aber doch die bloße Negation des Natürlichen eine bedenkliche Sache. Auf diesem Boden wuchs nirgends eine gesunde Kultur; denn Kultur ist überall nicht Vernichtung, sondern Gestaltung der Natur. Führt die Praxis des Transszendenten in der Religion notwendig zur Negation des Natürlichen, dann ist diese ganze Praxis nur Propädeutik; und es muß dann immer irgendwo und irgendwann der Punkt kommen, wo es gilt, darüber hinauszukommen, will man wirklich die Höhe erreichen.

Hier wird zu fragen sein: gehören die religiöse Praxis des Transszendenten und diese Negation des Natürlichen notwendig zusammen? Oder ist es nur eine bestimmte Art religiöser Beziehung zum Transszendenten, die zu solchen Konsequenzen führt? Und die Antwort wird lauten müssen: das Letztere! Das Transszendente der Religion ist nicht notwendig akosmistisch. Es kann darum eine sehr lebendige praktische Beziehung zum Transszendenten vorhanden sein, die, weit entfernt von akosmistischen Konsequenzen, ein Wirken in der Welt geradezu fordert, wenn auch ein Wirken, durch welches alles natürlich Gegebene in die praktische Beziehung zum Transszendenten hineingezogen, dadurch umgearbeitet und erst seiner wahren Bestimmung zugeführt wird. Das ist dort der Fall, wo die transszendente Macht der Religion als in der Welt positiv wirksame Ursächlichkeit gefaßt wird. So auf dem Boden des Christentums. Hier hat aller akosmistischen Diskreditierung des Natürlichen, wie sie, begünstigt durch die starke eschatologische Stimmung des Anfangs, aus der umgebenden akosmistischen Frömmigkeit einflutete, doch von Anfang an immer wieder der Glaube an Schöpfung und zukünftige Weltvollendung entgegengewirkt.

Wie aber steht es mit dem Andern, daß der Religiöse eigentlich nur Eines gelten läßt, die Beziehung zum Transszendenten, womit verglichen alle andern geistigen Strebeziele des Menschen als leer und wertlos und, sofern sie das Eine, was not tut, hindern, sogar als gefährlich und sehr bedenklich erscheinen? — Auch hier müssen wir nicht alles auf einen Haufen werfen. Es ist doch immerhin zweierlei: zu behaupten, eine Sache sei in sich selbst schlimm, und behaupten, sie hindere das Bessere. Daß alles Kulturleben in sich selbst schlimm sei, behauptet auch wieder nur eine akosmistische Praxis des Transszendenten, der Hinwendung zum Transszendenten mit Abkehr von dem ganzen in seiner absoluten Leere und vollständigen Scheinhaftigkeit durchschauten übrigen Dasein vollständig in Eins fällt. Hiervon wohl zu unterscheiden ist die heroische Rücksichtslosigkeit des voll entbundenen religiösen Strebens, dem über seinem Gegenstand aller

andere Glanz erbleicht. Wem es um das Höchste geht, was überhaupt Gegenstand menschlichen Strebens sein kann, wie sollte dem nicht besonders leicht alles andere unwichtig erscheinen? und je mehr dies eine Verhalten als Pflicht empfunden wird, um so mehr, weil es die volle Hingabe an diese Pflicht zu hindern geeignet ist, ein Aufgehen vornehmlich in jenen anderen Dingen als Unrecht? Das ist dann doch lediglich ein Ausdruck dafür, daß hier einer grade die ihm im Ganzen aufgetragene Arbeit gründlich und mit voller Hingebung tut. Und das Ganze hat solche starke und rücksichtslose Töne bitter nötig. Ist denn die Gefahr des sich Verlierens in den Äußerlichkeiten der Kultur so gering? Je lauter die Religiösen den Ton der Transszendenz anschlagen, um so mehr sollten sich die, denen die Arbeit auf den weiten Gebieten des Kulturlebens befohlen ist, darum bemühen, daß auch in ihrer Arbeit Hingebung sei: dann wird auch diese Arbeit einen vollen und reinen Klang geben. Und es wird in alledem ein eigentümlicher Zusammenklang sein. Denn in wirklich unverträglicher Disharmonie mit dem religiösen Streben zum Transszendenten steht nur die ganz materielle und die ganz selbstische Scheinkultur; in echter Kultur dagegen klingt selbst immer eine Note des Transszendenten an.[6])

In dem eben Gesagten liegt allerdings auch dieses mit darin: jene heroische Rücksichtslosigkeit der religiösen Art mit ihrem Geltenlassen nur der praktischen Beziehung zum Transszendenten hat die Kraft und Größe der Einseitigkeit; und es droht da immer die Gefahr der geistigen Enge. Immer wieder sehen wir die energischen Vertreter der Religion in solche Schranken geschlagen; bei den Großen erträglich, will das bei den Kleinen und Kleinsten oft genug schier unerträglich werden, vollends, wenn sie sich einer bestimmten Methode verschreiben. Da gilt es denn, sich den freien, unbefangenen Blick zu wahren, der auch in diesen Einengungen noch eine Kraft zu entdecken weiß, von der es jammerschade ist, daß sie sich nicht will zu freierer und weiterer Wirkung entbinden lassen. Und es gilt bedenken, daß die volle Kraft der Religion zumeist nicht zu haben ist ohne einen schroffen Abstrich hier oder dort.

Tröstlich grüßen uns zudem über diesen schroffen Härten sonnenbestrahlte Gipfel des Lebens in der Gemeinschaft mit dem Ewigen, wo freilich auch alles Gottesnähe ist und eine heilige Konzentration des ganzen Lebens auf das Eine, das not tut, und doch zugleich eine kindliche Freude an jedem reinen und guten Gotteswerk von den Lilien auf dem Felde bis zum treuen Fleiß der mühseligen Ackerbestellung als dem Symbol der Arbeit am Werke der Kultur.

Scheiden müssen wir hier auch, um ganz klar zu sehen, zwischen der konzentrierten Religion und der Religion des gottvertrauenden Weltwirkens

[6]) s. unter I dieser Abhandlung. Für die ganze Frage vgl. meine Schrift: Der Primat der Religion im menschlichen Geistesleben. Leipzig, Jansa. 1899. S. 87 ff.

und beidem sein Recht lassen. Lebendiges Wasser soll nicht nur in lauteren Quellen sprudeln, es soll auch ringsum den Erdboden durchsickern, daß rechte und gute Erdgewächse hervorsprießen. So ist es gerade von der Macht geordnet, an welche die Menschheit immer wieder innig nahe heranzubringen die spezifisch Religiösen sich ernstlich bemühen.

23.

Die Bedeutsamkeit der religiösen Praxis des Transszendenten in der Ökonomie des menschlichen Geisteslebens sei zugestanden.[7]) Und wenn von der religiösen Praxis her Hemmungen des Kulturlebens zu erwachsen schienen: z.T. waren es Mißgriffe einer bestimmt gearteten Religiosität, z.T. war's lediglich die volle Energie der Mahnung an die unnachläßlich wichtige und immer wieder versäumte Angelegenheit, den Träger dieser Kultur, den Menschen, an die transszendenten Mächte des Daseins zu knüpfen.

Aber wie nun? Bleibt es darum nicht doch eine Überstiegenheit, diese praktische Beziehung des Menschen zum transszendenten Grunde alles Daseins, zum verborgenen Wesen aller Dinge, wofür die Religion „Gott" sagt, durch dieses Wort allein schon die Untiefen bedeckend und die Kluft überbrückend? Kann alle Einsicht von der Bedeutsamkeit der Religion wirklich die Bedenken dagegen zum Schweigen bringen?

Auf diese Frage muß hier das Folgende genügen: Wir sahen auf dem Wege der religiösen Tradition in der religiösen Praxis des Transszendenten eine Größe emporwachsen, deren große Bedeutung, ja tatsächlich Unentbehrlichkeit für das geistige Kulturleben wir anerkennen mußten. Setzen wir nun voraus, wie wir nicht ohne Grund annehmen dürfen, daß Vernunft in den Dingen waltet und daß diese in den Dingen waltende Vernunft uns in den Zusammenhängen des geistigen Lebens am meisten greifbar wird. Das wird uns geneigt machen, in alle dem, was in diesem Zweckzusammenhang eine erweisliche und unersetzliche Bedeutung hat, nicht gerade eine Widersinnigkeit zu vermuten. Gestehen wir aber der Religion zu, daß sie nicht widersinnig sein könne – eben wegen ihrer Bedeutung für die geistige Ökonomie –, dann handelt es sich bei diesem Zugeständnis natürlich eben um das, worin gerade die Eigenartigkeit der Religion besteht, und das ist eben ihre eigentümliche Gewißheit vom Transszendenten und die praktische Beziehung zu demselben.

---

[7]) Nach allen erforderlichen Seiten sollte das hier nicht dargelegt werden. Sonst hätte zum mindesten die fundamentale Bedeutung der Religion für die persönliche Geistigkeit noch erwähnt werden müssen.

Die Bedeutung des Wissens vom Tode für die Genealogie der Religion.

Von Adolf Mayer.

Natürlich hat man es beachtet, aber hat man es auch genug gewürdigt und gewertet, in welcher Beziehung das Wissen vom Tode, oder deutlicher vom Sterbenmüssen, zu den Religionen steht? Wohl fällt es natürlich auf, daß in jeder Religion, die den Namen einer solchen verdient, von Unsterblichkeit, Auferstehung, Seelenwanderung und dergleichen die Rede[1]) ist, und nur eine moderne Richtung des Protestantismus hat sich mit der Tatsache als solcher abgefunden. Und dies sind alles Begriffe, die keinen Sinn haben, wenn man nicht die Tatsache des leiblichen Todes und ebenso die psychologische Würdigung dieser Tatsache als bekannt voraussetzt. Aber jenes Reden vom Tode scheint nach der Auffassung der Meisten daran zu liegen, daß die Religion schon ihrer Natur nach von transszendentalen Dingen handelt, die also, so weit es sich um die Zeit handelt, über die Dauer unseres bekannten irdischen Dasein hinausragen. Dagegen ist wohl nur wenig beachtet, in welcher Beziehung die Religion in ihrer Entstehung und im Aufdämmern in jedem Einzelnen zu der einfachen und doch dem Tiere noch unbekannten Erfahrung steht, daß eben jedem einzelnen eben der physische Tod unabwendlich bevorsteht.

Am besten wird diese Beziehung vielleicht auf dem Wege der Schlußfolgerung aus schon Bekanntem klargelegt. Man denke sich wieder hinein in jene Zeit der eigenen Jugend, in welcher die Erfahrung des Todes Eingang in unser Gefühlsleben fand, und da sich die Perspektive des Auch-Sterbenmüssens unserer Phantasie mit beklemmendem Schwergewicht aufdrängte.

Bis dahin lebte das völlig naive Kind in der Perspektive der Unendlichkeit. Krankheit gab's da auch wohl schon, aber sie führte erfahrungsgemäß zur Genesung und nicht zum Tode. Sie war nur wie ein leichter Schatten, der über den immerwährenden Sonnenschein des Lebens hinwegzog, nicht wie eine aufsteigende Dämmerung, die der endgültigen und immerwährenden Nacht vorhergeht.

So muß es auch bei den Naturvölkern in ihrem rohesten Zustande gewesen sein, die zwar den Tod objektiv kannten, aber noch nicht genug an das abstrakte Denken gewöhnt waren, um die Erfahrung auf sich selbst zu exemplifizieren. Solche Völker fressen auch wohl ihre Alten auf, ohne sich viel den Kopf darüber zu zerbrechen, daß die Reihe des Gefressenwerdens auch einmal an die nun an dem eklen Schmaus Beteiligten kommen könnte.

Auch wir selber schieben in der Jugend die trüben Gedanken an die

[1]) Wie oft mag wohl das Wort „Tod" in der Bibel vorkommen?

bevorstehende körperliche Vernichtung weit hinaus. Wir trösten uns mit den Gedanken: „Es ist ja noch so lange bis dahin", mit jener kindlichen Logik, die ganz vergißt, daß die kleinere Evidenz des erst spät in Aussicht stehenden einzig darauf beruht, daß zwischenhinein noch andere Chancen kommen können, Chancen, die den schlimmen Ausgang abwenden oder wenigstens mildern. Das: „Es ist ja noch so lange bis dahin" hat seine gute Bedeutung für fatale Termine innerhalb unseres Lebens (des einzelnen oder des Volkes), für einen Schuldschein, der erst nach Jahren präsentiert werden darf, für die Erschöpfung unserer Kohlenminen nach Jahrhunderten und dergleichen Dinge mehr. Hier kann ja allerdings ein Ereignis eintreffen, das die Gefahr abwendet, eine unerhoffte Erbschaft in dem einen, die Eröffnung neuer Kraftquellen in dem andern Falle. Aber für unabwendbare Ereignisse, wie für den Tod, hat diese Leichtherzigkeit gar keine Bedeutung; denn, ob heute oder morgen, das Eintreffen der Tatsache selber steht felsenfest, und also ist diese Leichtherzigkeit nur ein Beweis für unsere mechanische und wenig umsichtige Logik.

Sobald aber klares wissenschaftliches Denken sich des reifenden Menschengehirns bemächtigt hat, „flattert diese Täuschung dahin". Und nun liegt es doch auf der Hand, daß diese klare Erkenntnis eines Gegengewichtes bedarf, die die erschütterte Seele wieder ins Gleichgewicht bringt. Denn wird dieses Gleichgewicht nicht hergestellt, dann ist die Menschheit nicht lebensfähig. Mut muß man haben, um dies Leben zu leben, das ist ausgemacht. Wenn auch die Mutlosigkeit in diesem Falle nicht zur Selbstentleibung treibt — denn der Tod ist es ja gerade, den man am meisten fürchtet, — sondern nur zu einer schwächlichen Teilnahme am Lebenskampfe. Völker, die kein Gegengewicht gegen diese bleischwerlastende Erkenntnis gefunden haben, würden überflügelt und unterdrückt werden durch lebensfrohe, lebensgewisse Stämme.

Das einzige Gegengewicht aber, das es hier geben konnte, war der Glaube; der Glaube nämlich, daß dieser abscheuliche und wissenschaftlich nicht abzuleugnende Tod eben der Tod nicht sei, wie man ihn sich in der Naivität der Anschauung gedacht hatte. Es mußte eine Hypothese entstehen, die dem Augenschein widersprach. Das „ich" lebte nach dieser Unterstellung auf irgend eine andere Art weiter. Und je kräftiger diese Überzeugung war, desto größer war der Lebensmut und vor allem die Zuversicht im lebensgefährlichen Kampfe.[2])

[2]) Wir handeln hier, der Ökonomie unserer Darlegung entsprechend, nur von der tröstlichen Seite der Religion. Mit der moralischen verhält es sich aber ebenso, da auch hier die beginnende Wissenschaft, die nur sehr viel später einsetzt, mit einem plumpen Utilitarismus beginnt, der notwendig einer ethischen Kompensation bedarf, zu der gerade wieder die Wissenschaft am wenigsten geeignet ist. Diese Andeutung mag hier genügen, um die Meinung zu verhindern, daß wir auf zu kleiner Basis bauen. Wir wählen nur ein Beispiel, das uns als besonders einleuchtend erscheint.

Man denke an den germanischen Krieger, der fallend von den Walküren aufgenommen und nach Walhalla geleitet wurde, oder an die Janitscharen der türkischen Eroberungstruppen, denen im Paradiese ein sinnlich seliges Leben bevorstand. Und auch den Russen, die gegen Napoleon so glücklich fochten, war von ihren Popen gesagt worden, daß sie, in der Fremde fallend, in der Heimat wieder auferstehen würden.

Da nun das Dogma der Nichtigkeit des leiblichen Todes von jeder Religion auf die eine oder die andere Weise einen Bestandteil ausmacht, so ist deutlich, daß die Religionen wenigstens in dieser Hinsicht nicht das sind, als welches sie der Modernismus hinzustellen pflegt, als das durch die Wissenschaft überwundene und, soweit noch vorhanden, zu überwindende, als die Eierschalen eines embryonalen Zustandes, die sobald wie möglich abzustreifen sind, sondern vielmehr und beinahe umgekehrt, das notwendige Komplement jener entstehenden Wissenschaft; das zu Anfang nicht vorhandene und mit dieser zugleich wachsende, das einer anderen Seite unseres Wesens als der bloß intelligibelen gerecht wird. Also, um anthropomorphistisch zu reden: die Religion nicht die Kindheitsstufe der Erkenntnis, aus der später die erwachsene wissenschaftliche Weltanschauung sich entwickelt, sondern im Gegenteile: die eigentliche Kindheit der Menschheit noch ziemlich ohne Religion wie ohne Wissenschaft, aber jene mit dem Heranwachsen der Erkenntnis sich von dieser differenzierend. Religion und Wissenschaft also etwa wie Weib und Mann, das eine um so notwendiger, je mehr das andere durch diese Differenzierung einseitig wurde und unfähig, sämtliche Fakultäten des reifen Menschen in sich zum Ausdruck zu bringen. Denn, daß es bei der Funktion der Religion, die wir soeben nachzuweisen versuchten, nicht lediglich auf einen Humbug hinausläuft, ist ja klar wie der Tag. Auch, was den „Tod" angeht, von dem aus wir die Angelegenheit zu erfassen suchten, so ist ja klar, daß die erste wissenschaftliche Erkenntnis hier nicht die ganze Wahrheit gibt, so daß die Religion hier etwa nur eine liebliche Täuschung bewirkte. Die erste wissenschaftliche Erkenntnis ist ja notwendig immer die objektive, in der der Tod folgerichtig erscheint als der Superlativus aller Qual und Krankheit, als der Nullpunkt des Seins, als das schlechthin fürchterliche. Schon mehr als die bloß naive Wissenschaft, schon vergleichendes Nachdenken oder Philosophie ist dazu notwendig, um zu einer andern tiefern Auffassung zu gelangen. Nach dieser tieferen philosophischen Auffassung ist ja der Tod subjektiv (und der subjektive Standpunkt ist hier der allein richtige) kein Übel. Aber wie wenige Menschen, die doch alle ein erträgliches Leben führen wollen, bringen es auch nur bis zu dieser reiferen Erkenntnis!

Es ist von diesem Gesichtspunkte aus ungemein charakteristisch, daß von allen Kulturvölkern die alten Indier, die am meisten zur Philo-

sophie begabten, die zuerst in der sogenannten wirklichen Welt der Semiten eine Scheinwelt erkannten, auch dem Tode eine neue Stellung einräumten, die des Erlösers und nicht des Erwürgers, und eine Religion in sich ausbildeten, die die deutlichsten Spuren dieser veränderten Anschauung trug. Bei ihnen war das Wiedererwachen aus dem Todesschlafe nicht Glück und Ziel, sondern im Gegenteil Strafe für begangenes Unrecht, aber das Ziel wurde dahin gesetzt, was sonst als der Abgrund galt, dem man gerade entfliehen wollte, in das Nirwana, in das Nichtsein.

Und derselbe Gegensatz zeigt sich auch in der modernen Welt, insofern die Germanen, die Verwandten jener Indier (wie zum Teil auch schon die stammverwandten alten Griechen) mehr den Schwerpunkt ihrer Hoffnungen auf das Diesseits setzen und dies Diesseits mit Einschluß des Todes idealistisch zu verklären suchen, während die römische Kirche, die Erbin (um mit Chamberlain zu reden) der phantasielosen Semiten, noch ganz im Schein der Sinnenwelt befangen, sich nur so zu helfen wußte, daß sie dieser schlechten sinnlichen Welt, deren Abschluß das scheußliche Totengerippe bleibt, eine bessere aber ebenso sinnliche Welt gegenüberstellte, die eine bloße Wiederholung dieser unvollkommenen Welt ist, nur variatis variandis, d.h. nach Ausmerzung von Krankheit, Tod und Endlichkeit. Im Germanentum aber wurzelt der Protestantismus, der diese materielle Auffassung der Dinge einfach für heidnisch erklärt und andere Bestandteile des Christentums, und zwar die, die von Jesus selber und von Paulus stammen, vor allem eine ideale Auffassung dieses Lebens selber, als das wesentlichere erklärt und dann auch nicht den Tod mehr als das große Übel empfindet. „Tod, wo ist dein Stachel"? heißt es dann, während im katholischen Mittelalter das Totengerippe seine scheußliche Gestalt behält, da es nicht geistig überwunden und in einen lieblichen Genius verwandelt, sondern nur durch die recht materiellen Himmelsfreuden übertrumpft wird.

In jedem Falle verlangt die erste und näherliegende Erkenntnis am meisten nach einem Gegengewichte im menschlichen Gemüte, und daher sind die roheren Religionsformen mit nichten Vorläufer der wissenschaftlichen Erkenntnis, sondern ganz im Gegenteile Ergänzungen zu den großen Einseitigkeiten dieser. Aber auch später ist die wissenschaftliche Erkenntnis (auch nur von der Gleichgültigkeit des Todes für den Sterbenden) nicht Jedermann durchsichtig genug, um prompt und sicher ihren Dienst zu tun, und die Ergänzung der verstandesmäßigen Auffassung durch die mehr künstlerische Weltanschauung, die wir Religion nennen, bleibt auf unabsehbare Zeiträume absolute praktische Notwendigkeit für das Völkerdasein.

Was bei Beurteilung dieser Dinge so leicht irre führt, ist, daß auch das Religiöse notgedrungen in einer Sprache redet, die zugleich die Sprache der Wissenschaft ist, in der einzigen Sprache eben, die wir besitzen. Man

wird dadurch gar zu leicht verführt, die religiösen Vorstellungen, in ihrer der Fassungskraft eines jeden Jahrhunderts angepaßten Ausdrucksweise, allzu logisch und buchstäblich zu nehmen. Die Pedanterie, womit dies geschieht, verführt einerseits die Vertreter der Religion zu ganz unerlaubten wissenschaftlichen Anmaßungen und auf der anderen Seite die der Wissenschaft zu Angriffen auf die Religion von seiten der Wahrhaftigkeit.

Dazu zum Schlusse noch diese Bemerkung, auf die schon eine Andeutung in dem bisher Gesagten hinwies. Wer die ganze Angelegenheit genau betrachtet, wird überall Parallelstellen finden zwischen dieser großen Frage eines ganzen Zeitalters und derjenigen Phase des unsrigen, die man speziell als die Frauenfrage bezeichnet. Auch unsere Frauenrechtler kehren sich in genauer Analogie zu den seichten Aufklärern aller Zeiten gegen die Behauptung, daß die Frau wesentlich anders geartet sei als der Mann (auf welchem Satze die alte Ordnung der Dinge beruht). Sie wollen m. a. W. die Frauen einfach zu Männern machen, während in Wahrheit die weibliche Natur erst den Mann zu einem vollständigen Menschen anfüllt, ganz ebenso wie die Religion die Wissenschaft erst zu einer vollkommenen Weltanschauung ergänzt. Mit Recht hat man häufig in tiefsinnigen sowohl wie in platten Schriften die Religion als von weiblicher, die Wissenschaft als von männlicher Art bezeichnet. Wie die Frauenrechtler an diesem besonderen Punkte notwendig scheitern müssen, weil sie wichtige Verhältnisse nicht voll zu überblicken vermögen, so auch die Vernünftler, die Aufklärer, da sie nicht die ergänzende Rolle der Religion begreifen. Und auch in der Beziehung ist dieser Vergleich weiter durchzuführen, daß, wenn das Weib nicht als typischer Gegensatz zum Manne gefaßt wird, es einfach als Kind erscheint, wie denn in der Tat Menschen, die das wahre Verhältnis übersehen, die Frauen wohl als in ihrer Entwicklung stehen gebliebene Wesen bezeichnen. Theoretisch ist der Vergleich also bis in die Einzelheiten durchzuführen und nur praktisch besteht der große Unterschied, daß der Frauenrechtler die geleugnete Verschiedenartigkeit als Grund gebraucht, die Weiber den Männern gleich zu stellen, während die Verstandesprotzen den Wert der Religion überhaupt leugnen. Aber auch dies geschieht, weil sie die ergänzende Funktion nicht kennen.

Frau und Religion haben jedenfalls das gemeinschaftlich: geringere Exaktheit, aber größere Wärme des Urteils. Und so lange diese Wärme dem helleren männlichen Geiste nicht eingeflößt werden kann, ohne ihm selbst von der notwendigen Klarheit etwas zu rauben, so lange wird die weibliche Weise des Schauens und des Handelns neben der männlichen notwendig bleiben. Solange die Wissenschaft nur einseitige Beleuchtung bringt, aber nicht auch zugleich die allmächtige Liebe, die eben dem volleren Umfassen entspringt, wird Religion nötig bleiben. Ich fürchte, um nicht zu sagen, ich hoffe, das wird so lange dauern, bis der Mann ohne Weib

ausgetragene Kinder zur Welt bringen lernen wird. Nach der griechischen Sage erfreute sich unter allen Göttern nur die Eine, Athene, einer mutterlosen Geburt; und wie weit ist unsere Wissenschaft noch von dem Ideal entfernt, das sich die Alten in dem Bilde jener Göttin verkörpert dachten!

Vom Glauben an das Wissen.

Von R. M.

Geängstigt von der ruhelosen Jagd der Erscheinungen sucht die Menschheit seit Jahrtausenden nach einem Ort der Unwandelbarkeit und sicherer Umgrenzung; dankbar blickt sie auf zu den Führern, die ihr eine Stätte wiesen, den Fuß zu stellen auf festen Grund, das Haupt zu betten an der Brust des Friedens.

Im sechsten Jahrhundert v. Chr. G. sprach der griechische Weise Anaxagoras die Haltlosigkeit unseres sinnlichen Daseins aus: „Infolge der Schwäche unserer Sinne vermögen wir nicht zu unterscheiden, was wahrhaft existiert".

Zur Vernunft, dem Urgrund aller Dinge, flüchtet er sich aus dem Chaos der Erscheinungen wie auf eine rettende Insel.

Im Verstand, im Denken erfand Sokrates die Hürde eines steten Besitzes, einer unantastbaren Wahrheit über Gut und Böse, Sein und Nichtsein.

Sein Schüler, der göttliche Plato, bildete in der dialektischen Methode das Denken zu dem fein und scharf geschliffenen Instrument der Wahrheit aus: „Den Gegenstand nach allen Richtungen hin zu bestimmen und das also Bestimmte in seine Begriffe so lange zu zerlegen, bis man endlich auf ein Unteilbares kommt."

Dem Stoiker erschien schließlich die ganze Wirklichkeit als Darstellung einer logischen Ordnung, als systematische Verkörperung einer Allvernunft.

Mit dem Zusammenbruch der antiken Kultur erlosch auch das Vertrauen zur Vernunft als Führerin zur Wahrheit und der Blick für ihre kosmische Spiegelung. Die ursprünglicheren Mächte des Gefühlslebens übernahmen die Leitung der europäischen Menschheit und die Konsolidierung ihrer Schicksale; Jahrhunderte lang spielt der Verstand die Rolle des deposseedierten Fürsten. Philosophia ancilla theologiae! Erdumwälzende Tatsachen, die Entdeckungen und Erfindungen der spätmittelalterlichen und der Renaissancezeit eroberten dem Rätsellöser langsam aber unaufhaltsam das alte Vertrauen zurück.

Seit drei bis vierhundert Jahren ist die Welle des Rationalismus unaufhörlich anschwellend zur Woge und zur Flut geworden. Der Intellektualismus erscheint als autokratischer Herrscher der neuen Zeit. Die Zuversicht, daß der Wert und die Sicherheit unseres Daseins verbürgt ist

in seiner Berechenbarkeit durch den vorausschauenden Verstand, in der logischen Bezwingung der Natur durch das Denken hat die Rangordnung zu Ungunsten des Gefühlslebens in einem Maße verschoben, daß der Glanz der Wissenschaft die Leuchte des Glaubens mehr und mehr überstrahlt.

Von diesem Glanze darf man sich nicht blenden lassen; man muß sich darüber klar werden, daß auch das Erkenntnisvermögen in Tiefen verankert ist, die nicht wieder durch das Denken fundiert sind, daß das auf sich gestellte Erkennen in der Luft schweben würde, daß seine letzte Zuverlässigkeit genau so wie beim Glauben in ein prinzipielles Vertrauen gegründet ist, nicht in einer wissenschaftlichen Beweisbarkeit!

Sich über die grundsätzliche Rangordnung der zielgebenden geistigen Mächte Klarheit zu verschaffen, ist für die Orientierung über unser Verhältnis zur Wirklichkeit von grundlegender Bedeutung; die Tonart unserer Lebensmelodie hängt davon ab.

Die Giltigkeit des Erkennens läßt sich nicht beweisen. Das logische Denken hat zur unbewiesenen und unbeweisbaren Voraussetzung, daß es das Instrument zur Erforschung der Wahrheit ist. Will ich die Brauchbarkeit dieses Instrumentes prüfen, so steht mir wiederum nur das Denken zur Verfügung. Ich drehe mich also notwendigerweise im Kreise.

Für das Erkennen als Ganzes ist die in der Luft schwebende Kugel des Zauberers symbolisch; die späte Blüte gereifter Menschheit muß vertrocknen und ins Bodenlose fallen, wenn sie von Wurzel und Stamm des Lebensbaumes gelöst wird.

Der durchsichtige Riesenbau der Wissenschaft, worin ein Stein nach mathematischer Gesetzlichkeit sich auf den anderen stützt und seine Festigkeit von ihm empfängt und weitergibt, leidet als Ganzes betrachtet gewissermaßen an einem Konstruktionsfehler; denn es widerspricht seiner eignen Logik und Gesetzlichkeit, wenn er als Ganzes sich auf sich selbst stützen soll (ein circulus vitiosus); es bleibt nichts übrig, als ihn auf einen dem eigenen Formprinzip fremden Boden zu stellen.

Jeder einzelne Satz der Wissenschaft ist logisch ableitbar von einem anderen, und so schließt sich in diesem gewaltigen, die Menschheit umspannenden Ring Glied an Glied; als Ganzes aber erhält dieser Ring seine Kraft von einer Voraussetzung, die ihre Zuverlässigkeit nicht wieder vom Denken zu Lehen trägt, als Ganzes fordert die Wissenschaft genau so wie der Glaube ein Vertrauen und ein Jasagen unter Verzicht auf die Approbation des Verstandes.

Dieser Tatsache muß sich auch der Rationalist beugen! — Die verzweifelten Versuche der Denker, welche der neuen Zeit ihr eigentümliches geistiges Gepräge geben, diesem ewigen Zirkel zu entrinnen, mußten scheitern!

Descartes *glaubt* an ein allmächtiges, vernünftiges Wesen. Diese absolute Vernunft muß ihrer Natur nach wahrhaftig sein; es würde ihrem

Begriffe widersprechen, wenn sie die Menschen, ihre Kreaturen, geistig so organisiert hätte, daß sie grundsätzlich von der Erkenntnis der Wahrheit ausgeschlossen sind. Wir haben aber bestimmte Grundsätze, die wir für wahr halten, also kann unsere Vernunft nicht prinzipiell irren.

Descartes geht von der Tatsache einer Erkenntnis aus und will nachträglich ihre Giltigkeit beweisen. Er könnte sich gar nicht dieser Aufgabe unterziehen, wenn er nicht von der Zuverlässigkeit des Erkennens überzeugt wäre. Diese Voraussetzung ist sein archimedischer Punkt; aber sie soll ja gerade bewiesen werden.

In diesem Ringen um die absolute Wahrheit offenbart sich ein Sein der Seele, ein unbewußter Glaube an das Leben unter der Maske des Gedankens.

Auch Kant konnte den eisernen Ring nicht sprengen; seine Theorie als Ganzes genommen bleibt in diesen Kreis gebannt.

Sinnlichkeit und Verstand sind die beiden Quellen der Erkenntnis; in ihrer Vereinigung bilden sie den Strom, welcher die Wahrheit widerspiegelt. Erfahrung ist das Produkt aus Sinnlichkeit und Verstand. Damit ist der Erkenntnisprozeß in großartiger Weise vereinheitlicht, die Dissonanz zwischen Rationalismus und Sensualismus aufgehoben; in einer höheren Harmonie sind beide vermählt; damit ist aber auch die — für das praktische Leben und die einzelnen empirischen Erkenntnisse weiterhin bestehende — Möglichkeit einer gegenseitigen Bestätigung der Sinnlichkeit und des Verstandes entschwunden; es geht nunmehr nicht an, die Wahrheit an dem Punkte festzulegen, wo die Wege des Verstandes und der Sinne zusammentreffen, denn die Normen unserer geistigen Organisation haben ja a priori die Wirklichkeit geformt. Die Denkformen sind keine Brille, die wir ablegen können, um mit dem bloßem Auge nachzuprüfen, ob sie nicht gefärbt ist.

Auch Kant geht von der Tatsache aus, daß wir Erkenntnisse, eine Wissenschaft besitzen. Um ihre Giltigkeit zu beweisen, deckt er in den Kategorien das Skelett unserer geistigen Organisation auf; durch die Ableitung aus der Struktur unseres Geistes empfängt das System unserer Erkenntnis seine Legitimation. Die aprioriischen Normen beglaubigen die Wissenschaft; die Wissenschaft beglaubigt die aprioriischen Normen. Das ist der Kantische Zirkel — — — — — —.

Die Wissenschaft ist kein Anfang, sondern ein Ende; sie ist ein Ergebnis des Lebensprozesses; sie schöpft ihre Kraft aus dem allgemeinen Lebensquell; ihr letztes Prinzip ist kein „wissenschaftliches" sondern ein religiöses: wir glauben an das Wissen!

Dieses Verhältnis der Wissenschaft zur Wirklichkeit ist der allgemeinere Ausdruck für das Verhältnis des einzelnen Menschen zu seinem Intellekt. Nicht der Verstand ist schöpferisch, sondern der ganze kraftvolle Mensch.

Das Wissen ist tot und unfruchtbar, wenn es nicht der logische Reflex eines gefühlten und erlebten Zusammenhanges der Wirklichkeit ist; das Wissen bleibt form- und gestaltlos, wenn es auf einen saftlosen Stamm gepfropft wird. Die lebensgläubige Persönlichkeit schafft das große, geistige Werk. Je tiefer und umfassender der Denker die Wirklichkeit erlebt, um so ausgeprägter und großartiger auch die logische Transformation.

Materialistische Wertungen.

Von **Wilhelm Bastiné.**

Motto:

Hält die Erde, mein Berg, auch deine Wurzeln umschlossen,
Ragt doch dein Scheitel hoch zu den Gestirnen empor.
Geist, es mahnt dich von oben verwandten Klanges die Frage:
Willst du Jupiters sein, oder dem Hades zum Raub?
Nicht gib auf dein Recht, und nimmer, haftend am Boden,
Laß von Acherons Flut nieder dich ziehen zum Grund.
Nein, von himmlischen Höhn winkt dir die Heimat entgegen,
Denn wenn ein Gott dich berührt, loderst in Flammen du auf.

Giordano Bruno: An den eigenen Geist.

In seiner historisch politischen Schrift über den Verfassungsstreit in Württemberg nach der Napoleonischen Ära wetterte Hegel sehr energisch gegen die Wiedereinführung des „guten alten Rechtes" mit seinem „Schreiberunfug", den Beutelschneidereien juristischer Praktiker, deren Treiben zur Verarmung des Volkes beigetragen und zu massenhafter Auswanderung geführt habe. — Als derselbe Hegel aber kurz zuvor mit dreizehnhundert Gulden an die Universität Heidelberg berufen worden war, hatte er Vorbehalte gemacht, weil er in seiner Nürnberger Stellung fünfzehnhundert bezogen hatte.

Wenn man diese beiden Episoden so kurz hintereinander liest, überschleicht einen die aus Wehmut und etwas Schadenfreude gemischte Empfindung, als sei der Aufdeuter und Meister des dialektischen Widerstreites hier selber ein Spiel der die Wirklichkeit beherrschenden und bewegenden Gegensätze; als führe der Idealist, vom Leben genötigt, hier seine eigenen Lehren ad absurdum. Bestreitet er nicht andern etwas, was er selbst tut, tun muß, nämlich Geld verdienen, so viel wie sich nur herausschlagen läßt?! — Natürlich werden viele, von Mißbehagen weitergetrieben, bei diesem ersten Eindruck und Urteil sich nicht beruhigen, sondern einwenden, es bestehe doch ein gewaltiger Unterschied; der Philosoph habe ein Recht, zu fordern, was sonst anderen, Unwürdigeren zugute komme. — Der Einwand liegt nahe. Das Beispiel wurde auch absichtlich so kraß gewählt, damit die Probleme, um die es sich handeln soll, wenigstens empfindungsweise ohne weiteres sich aufdrängen. Doch muß diese Rechtfertigung vorläufig beiseite gelassen werden, denn das Charakteristische der materialistischen Ethik liegt ja gerade mit darin, daß sie derartige moralische, „wertende"

Maßstäbe nicht anerkennt, weil niemand weder a priori noch aus Erfahrung mit Notwendigkeit dartun könne, daß er sich in ihrem unfehlbaren Besitz befinde. Was heißt also „würdig" oder „unwürdig"?! —

Vielleicht macht man die weitere Bemerkung, er sei niemanden lästig gefallen, denn er habe seine Besoldung vom Staat empfangen! Das Entlastende ist hier: von einem Unpersönlichen, Reichen, Mächtigen. In der Tat trifft man bei zart empfindlich veranlagten Menschen häufig diese Art Überlegung. So ein „Ätherischer" trägt in sich überhaupt ein Widerstreben, Geld zu verdienen, was sich etwa darin äußert, daß er nur ungern seine Leistungen anbietet, und, wenn er jemanden verpflichtet hat, mit der materiellen Entschädigungsforderung zögert. Am meisten scheut er die geschäftliche Berührung mit dem Einzelnen, weil da am unangenehmsten sich die Wahrnehmung aufdrängt, daß, was er selbst nimmt, notwendig andern abgenommen werden muß. Viel leichter wird es ihm, vor irgend einer Institution sich geltend zu machen, weil er da niemandem persönlich lästig fällt. Auch von einem reichen Mann läßt er sich skrupellos gut honorieren, denn dem geht nichts ab bei seinem Überfluß. — Aber woher stammt das Geld, das etwa ein Bankier für sein Gemälde ihm zahlt; wofür eine wissenschaftliche Sozietät sein Werk drucken und veröffentlichen läßt? Im Verfolg dieser Frage kann plötzlich eine schreckende Erkenntnis auftauchen; jeden hat sie schon in gewissen Augenblicken, auch in nicht „sentimentalen", geschreckt, der nicht geflissentlich ihre Nähe mied —: sind darunter nicht Witwen und Waisen, Darbende und Frierende, von denen es genommen wurde?! Klebt nicht der Schweiß fremder Mühen daran und die Verwünschungen jener, die dem fluchten, der ihnen vom Nötigsten nahm, den sie nicht kannten und nennen konnten, — nur aus der wehen Empfindung ihres Entbehrens heraus?! — Wenn es sich so verhielte, wenn es auf das persönlich oder unpersönlich ankäme, dann hätte die eben geschilderte Art von „Idealisten" nur deshalb reine Hände, weil sie andere für sich die Arbeit des Zusammenraffens tun ließen. Jene Rechtfertigung hält also nicht stich. Auch die zweihundert Gulden Hegels flossen, wenn man ihnen nur weit genug nachspürt, aus denselben Quellen, wie die Einnahmen der von ihm bekämpften Winkeladvokaten, nämlich aus den breiten Volksmassen. Der „Geldbeutel des Steuerzahlers" spielt ja gerade in der aktuellen Behandlung derartiger Fragen praktischer Ethik eine große Rolle.

Es scheint demnach wirklich so, als ob das wahrhaft Tragische des menschlichen Lebens darin liege, daß die Einzelnen einander im Weg stehen, einer immer die Bewegungsfreiheit der Nächsten hemmt. Wenn einer zunimmt, muß notwendig der andere abnehmen —: so fordert es ein unentrinnbares Naturgesetz, nämlich das Gesetz von der Erhaltung der Materie. Die Kenntnis dieses Gesetzes vermittelt auch die Einsicht in die Notwendigkeit jener Wechselwirkungen von Werden und Vergehen. Es

macht die Welt zu einem Kampfplatz, wo Sieg, Kultur und Schönheit an einer Stelle nur durch ein äquivalentes Maß von Niederlagen, Entbehrungen und Tod an einem andern Ort erkauft werden können.

Und doch, ist jene Einsicht keine vermeintliche, ihre Begründung keine voreilige? Ist das Substanzgesetz wirklich ein so allbeherrschendes, unentrinnbares Gesetz? Oder haben wir selbst es erst dazu gestempelt? Schon die Worte Materie und Substanz erinnern daran, daß wir uns aus dem Gebiet des Menschlichen hinaus einem neuen zu bewegen, dem Reich der Natur, oder richtiger, dem Grenzgebiet der Wechselwirkungen zwischen beiden. Dieser Charakter als Grenzgebiet ist denn auch mit daran schuld, daß so viele Verwirrungen, ein unberechtigtes Verschieben und Überschreiten der Grenzen und daraus folgend verkehrte Ansprüche nach beiden Seiten hin vorfallen. Woran es eigentlich liegt, soll sogleich begrifflich formuliert und dann näher anschaulich gemacht werden.

In der Natur hat man die Veränderung, den Wechsel und Austausch der Materien und Energien, als den ursprünglichen und wesentlichen Grund alles Geschehens aufgedeckt. Aus den Naturvorgängen hat man ferner den Begriff starrster Gesetzmäßigkeit abstrahiert. Nun kommt der weitere Schritt mit der Erkenntnis, daß auch der Mensch ein Glied dieses Naturganzen sei. Folglich muß er auch dessen Gesetzmäßigkeit unterworfen, müssen auch auf ihn jene neu gebildeten Begriffe anwendbar sein. — Schon beginnt aber der Vorstoß von der andern Seite. Dort kannte man seit langem die Tatsache des Kämpfens, Strebens als Triebfeder und Ursache des Wechsels und Wandels im Leben. Man gebraucht mit Vorliebe die Bezeichnung vom „Lebenskampf", und ganz gewiß gelten in ihm die Gesetze des Werdens und Vergehens. Verkehrt und verderblich aber ist es, wenn man nun diesen „Kampf ums Dasein" samt all den in ihm beschlossenen ethischen Momenten einfach mit dem starren Begriff des natürlichen „Wechsels" zusammenwirft, wenn man nicht mehr unterscheidet, ob es sich um Vorgänge in der Natur oder im Menschenleben, um ein Vorgehen gegen die Natur oder gegen Mitmenschen handelt.

Es birgt zweifellos etwas Beruhigendes, sich als Glied eines großen Ganzen zu wissen, unter der Herrschaft eines allmächtigen, aber bewahrenden Gesetzes. Der Zauber bannt uns, der in die Worte gefaßt werden kann: es geht nichts verloren! Aber in anderen, weniger lichten Augenblicken bietet sich uns plötzlich die Kehrseite dieses Substanzgesetzes dar, nämlich: es wird auch nichts gewonnen! Es entsteht nicht Etwas aus Nichts, und auch alle Arbeit vermag nicht eigentlich zu fördern, sondern nur das vorhandene Maß in Bewegung zu erhalten. Diese Evidenz drängt sich ebenso unabweisbar auf, wie jene andere, tröstende, daß alles bewahrt bleibe. Wenn nun schon beide Erkenntnisse gleich wahr sind, erscheint es da nicht rätlicher, mit dem Bewußtsein auf jener ersten, freundlicheren haften zu

bleiben, sich in ihr recht heimisch zu machen, um aus ihr Trost, Mut, ja Begeisterung zu schöpfen — statt von der Einflüsterung der andern sich ängstigen und niederschlagen zu lassen?! — Hier kann nur nüchterne Kritik klärend wirken. So gewiß die Verheißung, daß alles bewahrt bleibe, manchmal über bedrohliche Angstzustände erhebt, — in praktischen Einzelfällen versagt sie ebenso oft. Um ganz im Materiellsten zu bleiben: wenn mir etwas gestohlen wird, so pfeife ich auf den hypothetischen Trost, daß es damit keineswegs aus dem Weltganzen verschwunden sei! Ja, wenn ich im Drang der Not ein teures Erbstück verkaufe, so bietet mir auch die gerechteste Bezahlung kein völliges Äquivalent für den verlorenen Wert. Der tröstende Schimmer unserer Grunderkenntnis trübt sich bei näherer Prüfung ganz bedenklich. Aber treten wir auf die andere Seite; vielleicht hellen sich zum Ersatz deren Schatten bei genauerem Zusehen etwas auf: „Es wird nichts gewonnen". — In der Tat, wenn wir durch harte Arbeit Güter aus der Natur heraus produzieren, so ist auch diese beengende Wirkung des Substanzgesetzes praktisch bereits aufgehoben. Der Bauer, der Bergmann, sie berauben niemanden, trotzdem sie sich bereichern, die Allgemeinheit bereichern. Es ist praktisch höchst gleichgültig, ob der Arbeiter im großen ganzen aus demselben Stoff aufgebaut ist, wie der Kohleklumpen, den er loshackt. Der Umstand, daß die Kohle dem Vorrat der Natur entnommen ist, daß sie aufgespeicherte Sonnenenergie enthält, daß sie nach der Verbrennung auch wieder in das große Weltreservoir zurückfluten wird, macht die Arbeit des Kohlengräbers nicht im geringsten wertlos. — Der Bauer braucht von der Theorie gar nichts zu wissen, daß er durch seine Tätigkeit bloß Materien in geeigneter Form dem Schoß der Erde entlockt, um sie, nachdem sie einen Kreislauf durch seinen Organismus hindurch absolviert haben, ihr wieder zur Verfügung zu stellen. Für ihn ist das Bestimmende etwas, was man schon von Ewigkeit her kannte, nämlich der Nahrungstrieb. Wäre das Substanzgesetz, wie es theoretisch gesehen der Fall ist, auch faktisch die Oberherrin, so könnte er dem ja am einfachsten dadurch genügen, daß er alles so ließe, wie es einmal ist, weil das die sicherste und bequemste Form der „Erhaltung" darstellt. Auf dem Gebiet reiner Ethik trifft man diesen Nihilismus ja wirklich; hier, in der substanziellen Praxis, scheut man sich vor dieser Konsequenz, denn ihre Wirkung wäre unfehlbar — daß der Bauer verhungerte!

Dieser drastische Schluß macht deutlich fühlbar, worauf es ankommt. Beim Übergang der Naturschätze in den Bestand menschlichen Eigentums bleibt die Einheit der Natur eben nur theoretisch intakt. Die Materien und Energien, die wir dem Spiel der Elemente abringen, mögen bei der Weiterverwendung im menschlichen Bezirk in der Summe ruhig konstant bleiben, mögen wieder zu ihren Ausgangsstadien zurückkehren; für uns ist praktisch die Hauptsache, daß sie „unser" werden, eine Zeit lang unser

bleiben und uns wertvolle Dienste verrichten. Die Sache liegt nicht so, daß einfach ein Besitzwechsel stattfindet: erst waren die Dinge in der Natur; nun gehören sie dem menschlichen Wirtschaftssystem (einem bloßen Glied des Naturgeschehens!) an. Sondern es verhält sich folgendermaßen: erst hatten wir nichts; nun, infolge unserer Arbeit, haben wir etwas! Von einem Standpunkt über allem Geschehen aus beobachtet, wo Natur und Menschenleben als Eines erscheinen, hat freilich nur eine relative Bereicherung stattgefunden, denn die Summen sind konstant geblieben. Aber von unserem praktischen Standpunkt aus gesehen, haben wir einen absoluten Gewinn zu verzeichnen. Denn daß die Natur um das Entnommene „ärmer" geworden ist, braucht uns nicht zu grämen. Es ist, als wollte man von einem Fischerboot, das eben einen reichen Fang getan hat, die geistreiche Bemerkung machen: es ist ja doch alles beim Alten geblieben; erst schwammen die Fische im Meer, jetzt liegen sie im Boot, aber dieses selbst ist ja ein Spielzeug des Meeres! Das wäre vielleicht geistreich, ganz sicher aber absurd. Maßgebend allein ist: erst waren die Fische nicht unser, jetzt sind sie unser! Ja, man mag geradezu behaupten: anfangs, ehe wir sie fingen, waren sie überhaupt nicht da, jetzt erst sind sie da; und jetzt erst schließen wir aus analogen, kontrollierbaren Fällen, um das Substanzgesetz nicht zu verletzen, daß sie auch vorher existierten! — So lange die Natur außerhalb unserer Interessensphäre bleibt, mögen wir uns begnügen, ihre Gesetze formal festzustellen. So bald sie in menschliches Gebiet übergreift, oder so bald jenes Gebiet ihrer Ganzheit in Frage kommt, das wir das Menschliche nennen, findet eine Umwertung statt, indem wir sie nun auf unsere Interessen beziehen, wodurch ja jene übergeordneten formalen Gesetze gar nicht behelligt werden.

Also wir haben keinen Anlaß, die Hände müßig in den Schoß zu legen, mit der Entschuldigung, das allmächtige Substanzgesetz umklammere auch unser Dasein und Tun und mache es ja doch unmöglich, wirklich etwas zu schaffen. Ebenso wenig haben wir ein Recht, im strengen Sinne von einem „Kampf" in der Natur zu reden. Diesen Begriff, der aus unserer menschlichen Empfindung quillt, auf etwas Außermenschliches anwenden, ist Anthropomorphismus. Wir mögen es tun, aber dann dürfen wir nicht vergessen, daß wir symbolisieren, poetisieren. Der Natur tut es nicht weh, wenn ihre Elemente im Aufruhr einander bekämpfen; ebenso wenig, wenn der Mensch trachtet, die in ihr waltenden Kräfte in sein Joch zu spannen. Man kann nicht leugnen, daß die Eingliederung des Menschen in die natürlichen Prozesse derartige Empfindungen begünstigt, so poetisch sie eigentlich sind, und so sehr man anderseits unserem Zeitalter Nüchternheit nachsagt, mit Recht nachsagen darf. Es ist auch erklärlich, trotzdem es zunächst recht widersinnig anmutet. — Eingliederung bringt und fördert immer auch Angleichung. Stehen mehrere unter demselben Gesetz, so liegt es nahe, bei

allen dieselben innerlichen Reaktionen zu vermuten, in ihnen Gefährten des eigenen Empfindens, Wünschens und Fürchtens zu sehen. Dazu tritt ein anderes: die Technik hat derart rapide Fortschritte gemacht, daß es dem Menschen vor seiner Macht manchmal selbst gruselig wird. Kein Wunder, wenn ihn dann bei irgend einem Unglück die Vorstellung beschleicht: da haben sich die gefesselten Riesen losgerissen; es gilt künftig, sie besser zu binden, zu beaufsichtigen, und der Kampf mit ihnen muß mit nur um so stärkeren Kräften aufgenommen werden — Vorstellungsweisen, die ganz dem Wesen einer menschlichen Tyrannenherrschaft entlehnt sind. Das modernste Symbol ist dieser Denkweise wohl aus der Verwendung des „Autos" entstanden. Man begnügt sich nicht mehr damit, sein Machtgefühl zu schmeicheln im Bewußtsein, mit einem schwachen Fingerdruck den vielpferdekräftigen Motor zu regieren; nein, die Nerven werden mit der Vorstellung möglicher Katastrophen gekitzelt, heraufbeschworen durch den Wettstreit zwischen Menschenwitz und Naturtücke. Ein Auto, das knapp vor dem heranfliegenden Expreß die Schienen quert; oder, noch intensiver die Nachbarschaft von keimendem Leben und drohendem Tod versinnlichend, ein Liebespaar, im Selbstfahrer dahinrasend — aber auf dem Führersitz, als Chauffeur vermummt, ein Totengerippe! das sind Ausdrucksformen einer weit verbreiteten Sinnesweise unserer Zeit, eines Spieles mit dem Gedanken an materielle Vernichtung und Auflösung. — Da war die frühere Auffassung vom Verhältnis der Natur zum Menschen vielfach eine freundlichere. Freilich, man sah sich in der Natur nicht nur ausschließlich danach um, ob und wo man ihr wieder einmal ein paar Tausend oder Hunderttausend „Pferdekräfte" abzwacken könnte, um dann solche unheimlichen Energiemengen in einer unscheinbaren Maschine zu konzentrieren, sie im engen Raum eines Dampfers einzusperren, sie am dünnsten Draht entlang zu zwängen, in unmittelbarster Nähe des zu treibenden Wagens samt den ihm anvertrauten menschlichen Bezwingern, um womöglich in einer engen Röhre, durch den Schlund der Erde, unter Flüssen hinweg, dann wieder hoch in schwindelnder Luft dahinzuführen — —. So maßlose Ansprüche stellte man damals nicht. Die Natur war dem Menschengeschlecht angewiesen, eine Vorratskammer und Erholungsstätte, aus der es entnehmen durfte, ja sollte, wessen es nötig hatte zu des Leibes Notdurft, wie zur Ergötzung und Erquickung des Gemütes. Gewiß, man spürte ebenfalls in der Umgebung die Anwesenheit unheimlicher Mächte, denen nicht recht zu trauen war, wie Flut und Gewitter, Feuer und Sturm; aber man betrachtete die Verheerungen der Elemente als Strafen oder Mahnungen einer weisen Vorsehung, und bei Lichte geprüft, stifteten die Vielgeschmähten doch auch ihr Gutes. Man machte sich kein Gewissen daraus, die Natur zu „bekämpfen"; man zitterte ebenso wenig vor ihrer „Rachsucht".

Um dieses Verhältnis auf einem andern Gebiet klarzumachen: Zwischen

uns und der unbelebten Umwelt stehen ja die Organismen. Sie gehören mit zu dem, was bisher allgemein als „Natur", eben das Nicht-Menschliche, bezeichnet wurde, und es gelten für sie auch die allgemeinen Betrachtungen. Doch ist es lehrreich, im besonderen zu fragen: wie verhalten wir uns zu ihnen? Beim Anblick der vertrockneten, verblichenen Pflanzenwesen eines Herbariums, vor dem Zwinger einer Menagerie, wenn hinter dem Gitter die gefangenen Tiere unruhig sich drängen, abmagernd, einem vorzeitigen Ende verfallen, da überkommt einen leicht der Gedanke: hier sieht man so recht die ganze Grausamkeit des Weltgeschehens; das bischen Vergnügen auf der einen Seite wird erkauft durch Welken und Qualen auf der andern! — Auch in solchem Urteil verbirgt sich eine Unfähigkeit, richtig zu werten. Gewiß, es wäre schön und gut, jene Nachteile zu vermeiden; es wäre ja viel freundlicher, an lebenden Pflanzen, an freien Tieren zu beobachten, zu studieren, sich zu ergötzen. Aber das geht aus praktischen Gründen nicht. Und wenn man reiflicher überlegt: kommt der Verlust der wenigen Pflanzen, die Leiden jener Tiere ernsthaft in Betracht gegenüber dem Fortschritt der Erkenntnis, ja, selbst gegenüber dem Genuß und Vergnügen, die den Menschen dadurch bereitet werden? Es liegt in der Natur der Sache, daß die Entscheidung in solchen Dingen bereits sehr subjektiv gefärbt sein wird, je nach dem Verhältnis, in dem man zur belebten Umwelt steht. Einer mag ohne Skrupel ganze Sträuße von Blumen ausrupfen; wertvoller erscheint ihm vielleicht schon Heu oder Klee — weil die Viehfutter liefern. Ganz und gar nicht aber duldet er, daß man seinen „treuesten Freund", seinen „Cäsar", verunglimpfe, der womöglich seinem Kind einmal das Leben gerettet hat. Während hingegen ein zartbesaiteter Dichter halb verächtlich, halb ängstlich auf „das Hundevieh" herabsieht, dafür jeder Blume nachtrauert, die ihre Dryadenseele unter rohen Fäusten verhaucht. — Ein Radikaler könnte kurz angebunden erklären, daß er vom Empfindungs- und Seelenleben weder der Pflanzen noch der Tiere irgend etwas Genaues wisse; daß man hier bloß mit menschlichen Zuständen analogisieren könne und folglich ihm der organisierten Mitwelt gegenüber nur geringe oder gar keine Verpflichtung zur Rücksichtnahme erwachse! Das wäre freilich ein extremer Standpunkt. Mitleid, Rücksicht und ein ästhetischer Zartsinn werden immer am Platz sein, auch den unvernünftigen Lebewesen gegenüber. Ganz fest steht aber doch wohl — und hierauf kommt es uns ja allein an — daß es anthropomorph ist, in dem Verhältnis zur unbelebten Natur von Grausamkeit und derartigen empfindungsmäßigen Momenten des menschlichen Lebens, Kämpfens und Leidens zu sprechen. Der Kampf in der Natur — außer wenn es sich um poetische Darstellung handelt — ist gar kein „Kampf", sondern empfindungsloser Wechsel, der bloß äußerlich betrachtet menschlichen Kämpfen in einigen Zügen ähnlich sieht. Auch „wehrt" sich die Natur nicht, wenn wir sie

„angreifen"; eher könnte man behaupten, sie warte darauf, genommen zu werden. Es schmerzt sie nicht. Ganz anders der Kampf mit Menschen. Der Mensch hat das Bestreben, zu wahren, was er einmal besitzt; er leidet, wenn er verliert.

Diese Fragen wurden gestreift, einmal, weil sie im Zusammenhang von selbst sich darboten, wegen der systematischen Vollständigkeit und Geschlossenheit. Dann aber, weil ja auch hier Momente und Ansätze materialistischer Gesinnung gegeben waren, wenigstens ihrer Vorstufe, der naturalistischen Betrachtungsweise; und weil sich ja überhaupt gezeigt hat, wie sehr die materialistische Wertung von naturalistischen Erkenntnissen abhängig ist, darauf basiert. Doch soll diesem Zusammenhang nicht weiter nachgespürt werden. Es könnte nun die Empfindung Platz greifen, jene ausführliche Erörterung des Substanzgesetzes trage geringe Früchte; und geradezu überflüssig sei es gewesen, gegen etwaige Übertragung menschlich-ethischer Wertungen auf das Außermenschliche Sturm zu laufen, weil in praxi die Natur in jeglicher Form sowieso rücksichtslos genug angegriffen und ausgebeutet werde; weil man weder von einem Übermaß an Mitleid noch an ästhetischem Zartsinn etwas spüre! — Die deprimierende Wirkung des Substanzgesetzes in seiner falschen Anwendung auch auf höhere Wertungen im geistig-ethischen Gebiet, wo sie Pessimismus erzeugt, wurde bereits zu Beginn angedeutet und soll später noch näher erörtert werden; sie ist es, welche die Vorbesprechungen soeben nötig machte. Was den zweiten Einwand betrifft, so sind wirklich die angestellten Betrachtungen erst fruchtbar für unser Thema, wenn wir daran gehen, ihr Widerspiel ins Auge zu fassen, wie es oben in der kurzen programmatischen Zusammenfassung schon skizziert wurde. — Es ging hier, wie es allgemein zu gehen pflegt: Die zunehmende Erkenntnis und Beherrschung der Natur brachte auch eine steigende Abhängigkeit mit sich. Man ließ sich nicht nur von den in ihr erkannten Gesetzen selbst beherrschen, Mut und persönliche Tatkraft herabdrücken und rauben; sondern man nahm auch die in ihr beobachtete Brutalität, richtiger: die in sie hineingedeutete Brutalität zum Muster für das Menschliche. Und so sehen wir den merkwürdigen Kontrast: auf der einen Seite Menschen, die sich willig eingliedern in die Natur, ihrer Führung gehorchen, in ihr aufgehen; solche, die die Natur auf ihre eigene Höhe heben. Das mag sich nun in der übertriebenen Tierliebe einer ältlichen Dame äußern, oder in der Scheu jener, denen noch die vegetarische Lebensweise zu „tödlich" ist, die am liebsten das friedliche Hirtendasein des goldenen Zeitalters wieder führen möchten, um nur ja fremdem Leben, auch tierischem und pflanzlichem, nicht zu nahe zu treten, die völlig ätherisch leben möchten, unabhängig vom natürlichen Stoffwechsel — wenn es zu machen wäre. Man könnte auch diese Menschen, gerade wegen ihres ungeheuren Respektes vor der materiellen Umwelt, Materialisten nennen —

wenn sie nicht eben das strikte Gegenteil von dem wären, was man so darunter versteht, und wenn sie ihre extremste Entwicklung nicht in dem Pantheisten fänden, dem die Materie heilig ist, darum daß er in ihr nur Äußerungen und Andeutungen eines alldurchflutenden Seelenlebens erblickt und ahnt. – Auf der andern Seite aber, demselben Untergrund entsprießend, sehen wir den Materialisten im eigentlichen Sinn. Die entscheidende Wendung wurde schon oben angedeutet: jeder weiß eigentlich sicher nur von seinem eigenen Seelenleben; dem gegenüber ist alles außer ihm Materie; und auch das Leben, Leiden und Sehnen seiner Mitmenschen kann er nur problematisch aus den sinnlich wahrnehmbaren Äußerungen erkennen. Wenn er nicht daran „glaubt", sich nicht sentimental davon rühren läßt, ist es gar nicht vorhanden! – Diese, eigentlich idealistische, weil vom individuell Geistigen ausgehende Gesinnung wird nun in ihrer Ausbildung mächtigst gefördert eben durch die naturalistische Erkenntnis, besonders durch die angekündigte „Rückwirkung". –

Wie wir unsere Idee vom Kampf in die Natur hineintragen, so wird anderseits durch die Beobachtung des „Kampfes ums Dasein" in der Natur jener Streit im Leben wieder verstärkt, seine Kälte und Grausamkeit verschärft. Ja, man kann sagen, der gesamte Charakter der menschlichen Lebensbetätigungen und Beziehungen modelt sich nach dem „Leben" in der Natur. Das wäre nun kein Übel, wenn es sich dabei um eine Anpassung im Sinne des „zurück zur Natur!" handelte, um eine Verbreitung pantheistischer Weltstimmung, um zunehmende Reinigung, Veredelung und Heiligung des Lebens, unter Ausrottung alles Scheines, aller Künstelei und Unwahrhaftigkeit. Allein es ist bezeichnend, daß unsere Zeit sehr skeptisch zu der Hoffnung lächelt, ob diese schönen Dinge überhaupt in der „Natur" zu finden seien, und es ist kein Wunder, wenn sie gerade das Genannte nicht so sehr in ihr sucht oder „beobachtet", sondern ganz anders lautende Lehren von ihrem Meister zu empfangen vorgibt. Mit überwältigend einleuchtender Kraft scheint sich ja diese Tatsache aufzudrängen: der Mensch, ein Glied im Kausalnexus des Weltgeschehens, ein Bestandteil, so gut wie andere; ja ein ganz verschwindender Bestandteil, an die Oberfläche dieses Planeten gebannt, in den unendlichen Weltraum hinausgestoßen, ohne andere Führung, als das Spiel der Naturkräfte, deren Herrschaft zugleich Millionen anderer Welten unterstehen, größer als seine heimische Erdenwelt, mit vielleicht viel vollkommeneren Lebewesen bevölkert, als er ist. Und da will er gar noch etwas ganz Besonderes für sich?! Eine Ausnahmestellung?! — Das Verlangen klingt lächerlich, und schlimmer, es ist Überhebung! Gerade diese Überhebung, dieses Heraustretenwollen aus der Natur birgt die eigentliche Sünde! Jenes veraltete Ideal ist Lüge und Verkehrtheit, daß es dem Menschen möglich, ja verdienstlich für ihn sei, sich über die Natur zu erheben; daß er Bürger eines andern, geistigen

Reiches sei, wo jener harte Daseinskampf, das beschränkende Substanzgesetz nicht gelten! — Darin aber steckt das Verführerische solcher naturalistischen Lehren, daß sie vorhandenen mächtigen Instinkten entgegenkommen. Und das Gefährliche liegt darin: wenn man Menschen verkündet, ihr gehört dem Tierreich an, so ist unausbleiblich, daß nun nicht das Trennende, sondern das bequem Verbindende, weil nur ein abschüssiger Weg zurückzulegen ist, vorzüglich beachtet wird. Und so geht es wirklich dem Tier entgegen. Verrohung und Entseelung breiter Massen sind die Folge. Wenn nur der eigene Bauch gefüllt und für eine genügende Quantität Nachkommen gesorgt ist zur „Erhaltung der Gattung", dann scheint alles geleistet, was innerhalb eines Menschenlebens zu leisten wünschenswert, möglich und notwendig ist. Das klingt etwas übertrieben, aber Tropfen dieses Geistes sickern auch in die „höheren Stände" durch, das merkt man überall. Gerade unser wohlhabendes Bürgertum sorgt dafür, daß schon sein Nachwuchs in dieser Richtung beeinflußt wird. Im Religionsunterricht und beim Studium der Klassiker wird zwar der Idealismus in höchsten Tönen gepriesen. Aber wehe dem, der nicht die nötige Portion Strebertum entfaltet, der sich in seinem Vorwärtskommen etwa von Rücksicht auf die Leistungen anderer, schwächerer leiten ließe! Da herrscht der Kampf, und nur die Stärke siegt — —! Es liefert diese frühe Vergiftung nicht die geringste unter den verborgenen Ursachen, denen der später so häufige und oft ganz überraschend auftretende Lebensekel zuzuschreiben ist. — Materielles Versorgtsein, eine sichere Stelle und gutes Auskommen gelten weit verbreitet als einzige und absolut höchste Güter. Daneben gedeiht, als Folge, krasser Egoismus. Selber essen macht fett — ist das etwa kein Naturgesetz?! — Und das zartere, häufig angewandte Gleichnis aus dem Reich Floras lehrt: wo ein Baum aufwächst, da muß das Gestrüpp dran glauben; und fällt ein Waldriese, so bringt er den Kleinen gleicherweise Verderben! Nun mag es ja eingestandenermaßen im Leben recht schlimm hergehen; aber die Verhältnisse zwischen Menschen sind doch wohl immer noch etwas freundlicher als die zwischen Waldbäumen — oder könnten es sein. Jene Analogie ist einseitig. Sie vergißt, daß im Leben Rücksichten walten oder doch walten können und sollen, nicht bloß Naturkräfte. Oder sind Liebe und Sympathie keine Kräfte und Mächte mehr? — Man könnte antworten: selbstverständlich; und sogar einwenden, daß diese Empfindungen im Menschenleben keineswegs vereinzelt dastehen. Der Tierwelt mangelt Liebe nicht, und sogar im Reich des Unbelebten spricht man von Sympathien, von der Elemente Hassen und Fliehen! Also könne es gar nicht das Menschliche beeinträchtigen, wenn man es dieser Natur eingliedere! — Hier liegt wieder dieselbe falsche Schlußweise vor, wie bei dem anderen, ausführlich besprochenen wertenden Begriff, dem „Kampf". Wir kennen Sympathien wie Antipathien eigentlich nur als menschliche

Empfindungsformen, trugen sie dann in die Natur hinein und bezogen sie, genau wie den Kampf, in modifizierter Form zurück. Dieser Durchgang, durch das außermenschliche Gebiet, diese „Reflexion" an der Umwelt, hat ihnen nicht immer zum Vorteil gereicht. Gerade das Liebesleben drängt sich da als besonders lehrreich der Erinnerung auf, weil es an sich eine breite, wichtige Rolle einnimmt, weil es eine Empfindung zum Gegenstand hat, die doch ganz augenscheinlich dem Menschlichen und Außermenschlichen gemeinsam ist, und – weil es, schon infolge dieser Umstände, offenbar bei der angedeuteten Reflexion nicht ohne Lichtverluste abgegangen ist! Denn menschliche Liebe besteht doch wirklich nicht „nur" aus instinktiver Gier und deren Stillung durch Nachstellung, Kampf, Besitz, Genuß und Fortpflanzung nebst Brutpflege! Diese Regungen und ihre mehr oder minder zarten Äußerungen sind aber das einzige, was wir im Liebesleben der Tiere wirklich „beobachten" können. Es soll damit beileibe nicht behauptet werden, daß das Menschliche gar nichts mit dem Tierischen gemeinsam habe! Das wäre absurd! Es wurde vorhin schon betont, daß dem Bauern, wollte er in falscher Interpretation des Substanzgesetzes gegen seine Magenbedürfnisse streiken, dies übel bekommen müßte; der deutlichste Beweis unserer physischen Abhängigkeit von der Umwelt und der Ähnlichkeit und Gemeinsamkeit unserer mit ihren Existenzbedingungen! Es sei sogar zugegeben, daß es sich nur um graduelle Unterschiede handelt. Aber zu vergessen ist niemals, daß der Grademesser aller Wertungen dem Menschlichen entnommen ist; daß nicht umgekehrt das Tierische uns als Vorbild dienen darf. Ebensowenig soll verwehrt werden, anthropomorphische Empfindungen in die unbelebte Natur hineinzutragen. Im Gegenteil! Besteht doch hierein ein Teil aller Dichtung, die bedeutendste schöpferische Bereicherung, deren menschlich-geistige Tätigkeit fähig ist! Aber vor den Gefahren des umgekehrten Verfahrens soll gewarnt werden, denn dessen Anwendung bringt nicht Bereicherung, sondern Verödung und Verarmung. Das „Spiel" der Planeten um die Sonne mit dem Treiben einer Kinderschar um die liebende Mutter vergleichen, heißt menschliche Wertung in die kalte ferne Welt tragen, heißt eigentlich Leben und Sinn in tote gleichgültige Systeme hauchen, ja sie unserem Empfinden, nicht nur der erkennenden Ratio, näher bringen, letzten Endes: sie dem Menschlichen einverleiben! – Aber was würde aus der Sympathie, wollte man, im umgekehrten Verfahren, für sie nichts anderes gelten lassen, als den Inhalt der „objektiv konstatierbaren Tatsachen" etwa bei der „leidenschaftlichen" Vereinigung von Schwefel und Sauerstoff zu schwefliger Säure?! Wer sich da auf Goethes Wahlverwandtschaften beruft, hat den Sinn der obigen Ausführungen nicht erfaßt, macht nicht richtigen Gebrauch von der Scheidung, die sie zu geben versuchen. – Eher könnte man Gustav Wied zitieren, der in seiner Komödie „Erotik" schildert, was ungefähr werden würde!

Hier greifen wir wieder den eigentlichen Leitgedanken unseres Themas auf, der besonders deutlich bei der weiter oben gestellten rhetorischen Frage durchschimmerte, ob denn Liebe und Sympathie keine Kräfte und Mächte mehr seien! Die Antwort müßte zweifelhaft bleiben, wenn wir in der organischen Mitwelt, von der wir ja nur ein Ableger sein sollen, sozusagen nach einer objektiven Rechtfertigung, einem Beleg für diese wertenden Begriffe suchen wollten. Ganz bestimmt zu verneinen wäre jene Frage, wenn nun gar die unbelebte Natur, die selbst wieder die organische, also auch uns, in sich fassen soll, zum Muster genommen wird; wohlverstanden: die unbelebte Natur, in die noch kein Poet Sympathien hineingedichtet hat, sondern so, wie Physik, Chemie, überhaupt die unbefangene Forschung sie uns kennen lehren. Denn da herrscht allerdings der Wechsel, der Kampf, ohne jede Rücksichtnahme auf den andern, auf dessen Wohl- oder Wehgefühle, scheinbar nur nach Maßgabe der Stärke. Die überwiegende Wirkung ist immer auf Seiten der größeren Kraft. Ins Menschliche übersetzt: Recht hat, wer die brutalere Macht hat! Wenn man diese „mechanistische" Wertung zur Richtschnur auch der Ethik machen wollte, mit der „wissenschaftlichen" Begründung, menschliches Tun sei ja doch nur ein Glied im Naturgeschehen, dann läge die Versuchung freilich nahe, das Leben so aufzufassen, als gälte es immer nur, den Nächsten zu berauben, zu schädigen, zu beeinträchtigen, weil das ja, fast mit mechanischer Notwendigkeit, die eigene Macht fördern muß — eine Anschauung, die schon über ihre eigenen Voraussetzungen strauchelt; denn wenn ich einen andern schädige, so braucht dessen Verlust noch lange nicht mir als positiver Gewinn zugute zu kommen. Es bestehen eine Menge anderer Möglichkeiten, auch um das „mechanische Gleichgewicht" wiederherzustellen, das angeblich überall erstrebt wird. — Geradezu falsch ist natürlich die Anschauung, weil rein erkenntnistheoretisch, wie dargetan, ihr ja ein Irrtum zugrunde liegt; weil nämlich zwischen dem Kampf unter Menschen und dem in der Natur ein gewaltiger Unterschied besteht; weil wir kein Recht haben, zu argumentieren: unter Menschen herrscht Kampf, weil Menschen ein Stück Natur sind; folglich darf ich mir den Kampf in der Natur, der noch viel energischer vor sich geht, zum Muster nehmen! — Man könnte behaupten, daß die Menschen ja geradezu von der Grausamkeit der Natur leben! Nehmen wir den Ärztestand. Da scheint doch das gewöhnliche Wort: „dem einen sein Tod, dem andern sein Brot" die skizzierte Auffassung zu bestätigen. Wenn auch nicht gerade „sein Tod", so noch lieber sein Leiden! Was sollten die Ärzte anfangen, ohne Kranke?! — Also scheint es in ihrem Interesse zu liegen, daß es möglichst viel Krankheit gibt. — Nein, die Sache verhält sich doch so, daß nun einmal die natürliche Verfassung grausam verfährt; aber die Patienten kommen nicht zum Arzt, um krank zu bleiben, sondern um sich gesund machen zu lassen. Und wollte ein Arzt sagen: ach, erstens

sind wir doch gegen die Tücken der Natur ohnmächtig, und zweitens brächte das Gesundmachen mir selbst nur Schaden — — er würde am Ausbleiben der Patienten bald merken, was man von seiner Interpretation des Naturgeschehens denkt, und wo in Wahrheit sein Nutzen liegt! — Also aus der Unfähigkeit der Natur, zu werten, aus ihrer Gleichgültigkeit gegen Gut und Böse erwächst uns nicht Skeptizismus und Nihilismus, sondern die Pflicht, ja die Notwendigkeit, erst recht zu werten! Das Übel gibt uns Gelegenheit, zu helfen; nicht darf es uns veranlassen, noch selbst zu seiner Verschlimmerung beizutragen, mit der Ausrede: es hat ja doch die Übermacht für sich! — Alle natürliche Übermacht scheitert an der Güte eines einzigen Menschenherzens.

Auch hier begegnet ein merkwürdiges Widerspiel, zwei entgegengesetzte Entwickelungstendenzen aus denselben Voraussetzungen heraus. Der Eine spricht müde: ach, schaffen kann man ja doch nichts; alles ist nur Besitzwechsel, und mir fehlen Energie oder Gewissenlosigkeit, andere zu berauben — und steckt die Hände in die Hosentaschen, läßt sich von der Übermacht totdrücken oder sorgt gar selbst für sein vorzeitiges Ende. — Der Andere läßt sich durch eben dieselbe Idee des Wechsels gerade zur höchsten Energieentfaltung anstacheln. Diese Gegensätzlichkeit ist in ihrer Erscheinung wohlbekannt. Man spricht von dem Lebensstrom, den der Starke bändigt, der aber den Schwachen mit hinwegschwemmt. Was hier bildlich zum Ausdruck kommt, haben wir vernunftgemäß auf Begründung, Berechtigung und Tragweite hin untersucht. Mitwirken mag übrigens bei dem Starken nicht nur Tatendrang, sondern ebenfalls eine geheime Furcht, die aus denselben Quellen gespeist wird, wie dort die Resignation. Die Furcht vor dem „Gefressenwerden". Denn wenn das Leben eine Machtfrage ist, so ist der am sichersten, der möglichst viel Macht in seinen Händen vereinigt! Das zur Psychologie des modernen „Tatmenschen"! — Seine bloße Existenz fordert, ebenfalls auf Grund derartig materialistischer Überlegungen, die Existenz solcher heraus, die ihn bekämpfen, weil sie von ihm enterbt, entrechtet wurden, weil jener ihre Kräfte ausnützt. Das Unternehmertum fordert als Ergänzung und Gegensatz die Erscheinung der Sozialdemokratie. Eine betrübende Folge der einseitigen Grundmotive und Irrtümer ist, daß auf beiden Seiten die Betonung des Materiellen alles sonstige übertäubt. Nicht Bildung, sondern Wissen verlangt man an geistigen Gütern, welche Unterscheidung sehr bezeichnend ist. Und auch Wissen bedarf man nur, soweit es „Macht" repräsentiert! — Nicht nur die werden Gegner des Kapitalisten sein, die er direkt ausnutzt, sondern, schon aus dem zuletzt erwähnten Grund, gerade auch die Intellektuellen, die materiell unmittelbar gar nicht an ihm interessiert sind. Denn der Besitzende wird nur zu leicht krasser Materialist, Egoist, der auf seinem Geldsack hockt, dessen Inhalt er wirklich, wie oben psychologisch erläutert, bloß als Kampfheer betrachtet für neue

materielle Eroberungen und schließlich als Reserve für den Fall der Not, den er also möglichst wenig angreift. Und so wird er, der selbst von Energie scheinbar strotzte, zu einem Vernichter der Energie. Denn sein Besitz ist tot, die bei ihm aufgespeicherten Kräfte sind dem Kreislauf entzogen. Das ist einer der ärgsten Schäden der geschilderten Entwicklung, besonders, wenn sie sich mit kleinlich materieller Gesinnung paart; deutlich gesprochen, wenn der Besitzende seine Schätze nur gegen materielle Gegenleistungen ausliefert. An unumgänglich nötigen Bedürfnissen braucht er nicht viel mehr, als andere Sterbliche; ist er zu allem auch noch geizig, kommt er sogar mit weniger aus. Also wird sein Gut nur unmerklich verringert. Um so größer wäre daher seine Pflicht, nun seine materiellen Schätze zu idealen Zwecken, altruistischen und sozialen, zu verwerten, als Förderer und Erzeuger neuen Lebens. Es wäre hiermit ein neues Lebens- und Persönlichkeitsideal geschaffen, und es scheint in der Tat, als ob gerade unsere Zeit derart gesinnte Männer hervorbringe, die die Macht bloß an sich reißen, weil nur auf diesem Wege sie ein Stück Welt oder Gesellschaft oder eine Produktionsart nach ihrem Willen modeln und gleichzeitig ihre Bedürfnisse nach persönlicher Lebensbereicherung im Materiellen wie Ideellen befriedigen können. Damit wären die unheilvollen Folgeerscheinungen des Materialismus aufgehoben, dieser gerechtfertigt in einem höheren Sinn. Man könnte sich mit der endlichen und schließlichen Vernünftigkeit der anfangs noch so verkehrt und verderblich anmutenden Wirklichkeit wieder einmal einverstanden erklären. Erschwert wird diese Selbstberuhigung freilich, weil man nicht die Augen davor verschließen kann, daß jene weiterblickend materielle Gesinnung eine Ausnahmeerscheinung ist, wenigstens vorläufig noch. Denn an vielen Orten hapert es damit gewaltig. Die Klagen beim letzten Hochschullehrertag über die Zurückhaltung gerade des deutschen Kapitals wissenschaftlichen Zwecken gegenüber erinnerten wieder an diesen betrübenden Mangel. Adel verpflichtet; — der Reichtum, der heute ja den Geburtsadel zu verdrängen sucht, sollte mit den neuen Rechten auch die neuen Pflichten übernehmen. An dem reichen Emporkömmling klebt oft noch etwas von der alten kleinlichen Ängstlichkeit, die ihn ursprünglich zum Erwerb trieb. Soll er, was er unter Entbehrungen und Anstrengungen erwarb, nun für allerhand ungreifbare Windbeuteleien zum Fenster hinauswerfen, — um womöglich noch einmal von vorne anfangen zu müssen?! — Ihm könnte nicht schaden, wenn er sich von einem Hauch freierer Gesinnung anwehen ließe, wenn er sich eine etwas „ästhetischere" Genußfähigkeit ankultivierte. Nicht besitzen, sondern besessen haben, das ist's! Besitzen „wollen" erregt alles Streben, also Leben. Im Besitz „sein", heißt stagnieren. Besessen „haben" heißt Befriedigung und neues Streben, höchstes Glück: Erinnerung! — Der materialistische Egoist bietet geradezu ein unlogisches Schauspiel. Sein Verfahren des ungezügelten Erwerbs fand

eine Rechtfertigung nur in jener Idee des Kampfes Aller gegen Alle, setzt also Gleichberechtigung jedes Einzelnen den andern gegenüber voraus. Wenn er nun aber bei sich anhäuft, ohne auszugeben, so hebt er jene Gleichberechtigung faktisch auf, denn sich allein begünstigt er am meisten. Wenn man überhaupt von „begünstigt" sprechen darf.

Es wurde eben schon anstatt „Besitzer" als gleichbedeutend der Begriff Kapitalist gebraucht, eine Andeutung, daß bei unserer heutigen Geldwirtschaft aller materielle Besitz in Geld besteht oder doch darin ausgedrückt werden kann. Dieses moderne Wirtschaftssystem hat die ursprüngliche Idee von der Konstanz der Substanz, die bloß ein Entreißen und Anhäufen möglich mache, samt den hieraus, wenn auch verborgen und auf Umwegen herfließenden eben besprochenen Erscheinungen mächtig gefördert. Denn was kann augenfällig konstanter sein, als Geld, dieser symbolische Wertmesser alles Wertvollen?! Ist nicht die einzige Veränderung, die damit vor sich geht, gehen kann, daß es wechselnd von Hand zu Hand fließt, dort den Besitz auf ungefähr konstantem Betrag haltend, hier anreichernd, welcher Akkumulation notwendig an anderer Stelle eine Verarmung entsprechen muß?! Wenn man so ein Geldstück bekommt und sieht es hernach wieder fortrollen, da scheint sich ja doch sinnfälligst und übermächtig die banale Wahrheit aufzudrängen: Besitzwechsel ist alles! Absolute Bereicherung ist unmöglich! — Die sachliche Kritik dieser voreiligen Überzeugung soll gleich folgen. Vorerst soll nur die durchgängige Zweiseitigkeit auch bei diesem „Wechsel" aufgezeigt werden, mit Hülfe psychologischer Durchdringung eines ganz einfachen Falles. Wenn einer zwei Mark für eine Theatervorstellung oder ein Konzert oder eine Reise ausgibt, so ist alles Geschehen doch keineswegs restlos erschöpft, das Soll und Haben doch zu keinem richtigen Fazit gebracht, wenn er folgendermaßen argumentiert: Die zwei Mark bekam ich von irgend jemandem; dem wurden sie also genommen. Nun gebe ich sie aus, sie wandern zu einem andern, ich habe sie nicht mehr — folglich ist's so gut, als wären sie nie mein gewesen, ich hätte mich gar nicht erst darum zu bemühen brauchen; denn ich hätte mir ja vorher schon auf Grund des Substanzgesetzes sagen können, daß es so enden müsse, daß ich sie doch nicht behalten darf!

Der sachliche Grundirrtum wurde schon längst aufgedeckt: es gibt gar keine absolute Konstanz der materiellen Güter! Es findet nicht nur ein Wechsel der Güter statt, sondern ein Neuschaffen durch Arbeit. Das ist zunächst, was Werte schafft und deshalb einen sittlichen Maßstab abgibt: Arbeit! Der Bauer, der Kohlengräber, sie bereichern durch ihre Arbeit die Menschheit absolut! Und indem sie ihr neue materielle Werte zuführen, machen sie es möglich, daß auch jenes scheinbar gänzlich konstante Wertsymbol, das Geld, nicht nur wechselt, sondern an Menge sich ändert. Denn die Staaten geben ja immer neues aus; sie besitzen das Recht, in dem

Maße, wie die Wirtschaft es erfordert, gewisse Metalle, denen schon an sich ein Materialwert zukommt, mit ihrem Stempel zu beprägen, wodurch sie mit einem Nennwert begabt werden. Und sogar dieser Nennwert ist — Kursschwankungen unterworfen, so gut wie jede andere Ware je nach Angebot und Nachfrage im Preis steigt oder fällt. Freilich wäre hiermit kein unmittelbar gebrauchsfertiger Maßstab gegeben, um endgültig zu entscheiden, wer ein größeres Anrecht auf die Dukaten hatte, ob Hegel oder jene Winkeladvokaten — an welches Paradoxon unsere Betrachtungen ja anknüpften. Denn weder der Philosoph noch die Advokaten bauten Kartoffeln oder schürften Erze! — Bei dem bauen und schürfen bleibt es aber auch nicht. Es handelt sich nicht nur darum, die Quantität der Rohmaterialien zu ändern, sondern auch ihre Qualität. Das Metall, wie es aus der Grube gefördert wird, ist ziemlich wertlos. Erst die weitere Be- und Verarbeitung steigern seinen Wert. Das Substanzgesetz bleibt bei alledem intakt. Aber der Mensch wägt nicht nur nach der Menge, sondern er bezieht alles auf Ziel und Absicht und schätzt nach der Zweckmäßigkeit und Tauglichkeit zu dieser Absicht. — Hier rohe Kartoffeln — dort heißer Wasserdampf! Sie besitzen beide einen verschwindend kleinen Materialwert. Der wächst augenblicklich ungeheuer, ohne daß das Substanzgesetz dies zu verhindern vermöchte oder seinerseits eingeschränkt würde, sobald beide zusammentreffen: gekochte, genießbare Kartoffeln! — In Ungarn wird ein Überfluß an Getreide erzeugt; Wert erhält es erst, wenn es in einem andern Land, wo Mangel herrscht, die drohende Hungersnot verhindern hilft. Und die Arbeit, die den Transport bewerkstelligt, ist offenbar gerade so hoch, wenn nicht höher zu bewerten, wie die der ursprünglich „Bauenden". — Das physikalische System, nicht aber das wertende, ist befriedigend geschlossen, wenn wir den Nachweis geführt haben, daß die strömende Energie der Luft, in eine Orgel geblasen, in den Schwingungen der Pfeifenzungen und den Schall-Erschütterungen des Luftmeeres wiedererscheint. Es entstehen „nebenbei" noch die Tonempfindungen, und diese sind, zu einem Oratorium oder einer Fuge geordnet, in ihrer Wirkung stark genug, um eine ganze Gemeinde beseligt himmelhoch emporzutragen. — Farben mögen simple Schwingungen sein, durch chemische Prozesse in den ordinärsten Substanzen hervorgerufen; schöpferischer Geist ordnet sie auf der Leinwand nebeneinander, und ihrem nunmehrigen Wert gegenüber kommt der ursprüngliche Materialwert gar nicht mehr in Betracht — ausgenommen, wenn es sich um ein Bild handelt, wo der massive Goldrahmen die Hauptsache ist! — Und ähnliches gilt für das in eine Statue vergossene Erz.

Die steigende Verfeinerung und fortschreitende Bearbeitung der Güter, die Notwendigkeit ihrer Verbreitung, die Differenzierung der Bedürfnisse, die zunehmende Komplikation aller menschlichen Beziehungen geben Anlaß

zu immer neuen Tätigkeiten und liefern gleichzeitig Maßstäbe zu deren Beurteilung. So kommt es, daß jene ursprünglich fördernden Tätigkeiten, die eigentlich an der Grenze des menschlichen Umkreises stehen, wo sie der Natur ihre Schätze entreißen, um sie dem Menschlichen zuzuführen, an Bedeutung zurücktreten werden hinter den weiter verarbeitenden und den die Verteilung, den Austausch von Angebot und Nachfrage regelnden. Das Wirken eines großen Organisators ist ungleich wertvoller als das eines ganzen Heeres von Handarbeitern, weil es die Beschäftigung jener erst möglich macht. Das sind Selbstverständlichkeiten. Wir bewegen uns in vertrautem, lichteren Gebiet. Trotzdem war es nicht überflüssig, jene Regionen der Tiefe aufzusuchen, aus denen zu Zeiten wie dunkle Zweifel aufsteigen, geeignet, was uns sonnenklar schien zu trüben, uns unsicher zu machen in unserem Werten und Entscheiden, ja, uns mit „wissenschaftlichen" Scheinwaffen zu fällen. Wer trotzdem jenen Stimmen traut, wem das Substanzgesetz überzeugender ist als alle ethischen oder ästhetischen Wertungen, der wird vielleicht dabei bleiben, daß das Erz darum für ihn gar keinen Wertzuwachs erfährt, weil es in eine Statue gegossen ist! Es gibt auch solche Käuze. Aber sie haben wahrhaftig kein Recht, sich in ihrer merkwürdigen „Naturseligkeit" auf die Natur zu berufen, denn dort herrscht ja gar keine Gleichgültigkeit gegen Werte! Es gibt dort nicht nur das planlose Durcheinanderquirlen einer konstanten Summe von Materie, nicht bloß Veränderung, sondern Entwicklung; deutlicher gesprochen: Höherentwicklung! —

Nun, da der erste Schritt getan ist, käme die Betrachtung der Wertungen im rein Geistigen, eine Systematisierung der Werte, die hier nicht ausgeführt werden soll; die Fragen des Glückes, der Beseligung, der Sympathien, wo es schwer fallen dürfte, die Ideen vom Kampf ums Dasein und von der Konstanz der Materien und Energien anzuwenden und zu bestätigen. Die Seele kann wachsen, ohne daß irgend jemand geschädigt würde. Es soll eingeräumt werden, daß die substanzielle Zunahme eines Menschen in gewissem Grad das „Unterholz" um ihn herum verkümmern macht; aber in seinem Geist, da mag ein Mensch sich Gott selber nähern, ohne daß er seiner nächsten Umgebung auch nur ein Haar zu krümmen braucht. — An einer großen Persönlichkeit können Tausende sich aufrichten und erbauen. Und es scheint sich im Gegenteil eher so zu verhalten, daß ein Großer auch die Kräfte der Kleinen um ihn herum weckt. Ein Napoleon, gewiß, er hat viel getötet. Aber das Leben, das er weckte, zu frischem Pulsieren anregte, auch die substanziellen und vitalen Kräfte — wer will unternehmen, nachzuweisen, daß ihre Summe nicht größer sei, als was er vernichtet hat?! —

Auch hier soll es nicht ferner versucht werden, Wert und Gewicht derartiger Imponderabilien zu bestimmen. Nur die Ansätze dazu wurden

aufgedeutet. Zu dem Zweck bewegten wir uns in dem Grenzgebiet, wo das Menschliche an das Außermenschliche, das vorwiegend Geistige an das vorwiegend Materielle grenzt. Denn in diesem Bereich „wachsen" sozusagen die frühsten, einfachsten Wertungen, und erst deren weitere Verzweigungen und Ableger ragen dann in die getrennten Gebiete hinein und überziehen sie. Da muß dafür gesorgt werden, daß die dem Materiellen entsprossenen Ansichten, Urteile, Regeln, Gesetze, Wertungen nicht das Geistige überwuchern, wie auch das Umgekehrte gleichermaßen vom Übel ist. Das Substanzgesetz darf mit seiner Wucht, seiner verführerischen Schlichtheit und Überzeugungskraft die Freiheit und Fähigkeit, zu werten, nicht verkümmern und ersticken. Die naturalistische Anschauung selbst mußte vor ihren eigenen Irrtümern geschützt werden, wenn nicht sie, die doch gerade berufen scheint und es selbst gern so hinstellt, Leben fördernd zu wirken, das Gegenteil verursachen soll, nämlich hemmen! Mit ihrer Betonung der Konstanz veranlaßt sie eine Unfähigkeit, zu wünschen, zu schätzen, wertend sich zu entscheiden, das heißt auf ethischem Gebiet den Pessimismus. Der Mangel ethischer Prinzipien im physikalisch-chemischen Naturgeschehen kann leicht in die menschliche Lebensführung verschleppt werden und erzeugt dort den ausgesprochenen Materialismus, der die altruistischen Regungen, Liebe, Sympathie, Freundschaft und Dankesgefühle erstickt und doch dem egoistisch Gesinnten selbst, dem bereicherten Einzelnen, kein höheres Glücksmaß verschafft. Vielmehr führt gerade der materialistische Egoismus zur Verödung, weil die Beachtung, die man dem Verhalten des Materiellen, seinen Gesetzen, seiner Erwerbung und Bewahrung widmet, den Blick von den geistigen Werten ablenkt. Die ehrliche Arbeit, die aus dem stets gefüllten Reservoir der Natur schöpft, Rohmaterialien verarbeitet, die Verteilung der Produkte organisiert, verliert an Ansehen und Schätzung. Der Sinn wird auf rücksichtsloses und auch möglichst müheloses Erraffen gerichtet, und man dünkt sich dabei wohl noch „elementarisch"; wie eine „Naturkraft" selber! Das eine scheint schließlich so verdienstlich — oder verdienstlos! — wie das andere. Das ist das Unmoralische im Materialismus.

Die Fehlerquelle ist ganz allgemein die falsche Übertragung angeblich in der Natur herrschender Zustände in das fiktionsweise dem Naturreich eingegliederte Menschenleben. Bei diesem Verfahren kann aber, wie an Einzelfällen nachgewiesen wurde, immer nur eine Verarmung und Verflachung herauskommen, weil jene objektiv gewonnenen Begriffe stets farblos und unförmig sind im Vergleich zu den uns unmittelbar allein gegebenen, von blutwarmen Empfindungen durchsetzten und sublimstem Denken entfließenden Begriffen. Darin liegt schon als Notwendigkeit beschlossen, und es brauchte nicht noch einmal hervorgehoben zu werden, daß keineswegs menschliches Geistesleben in lendenlahmer, blasser Spekulation

sich erschöpfen soll; vielmehr wird es immer von neuem an lebendigster Sinnlichkeit sich entzünden und nähren müssen. Aber die Rollen dürfen nicht vertauscht werden, daß gewissermaßen der Mensch das substantielle Instrument abgibt, auf dem der Geist der Natur sich produziert; denn dieser „Geist" ist oft nur ein verwahrloster, aus den menschlichen Grenzbezirken entwichener — Halbmensch! — Oft auch ein aus dem Dunst menschlichen Denkens aufschwelendes Gespenst, das zum Schrecken seiner eigenen Erzeuger plötzlich über ihnen schwebt. Man könnte gedrängt so formulieren: herrscht Materie und ihre Gesetze, so muß der Geist notwendig verkümmern und verrohen. Herrscht hingegen der Geist, so braucht das die Materie gar nicht zu beeinträchtigen; sie kann sich frei entfalten, ja, sie wird sich freier entfalten; denn aus eigener Kraft kann sie ja gar nicht Form annehmen, schon der ordnende Begriff „Gesetz" ist ein geistiges Produkt! Wem also wirklich um Reichtum, Buntheit, Fülle und Tiefe des Lebens und Erlebens zu tun ist, der wird nicht schwanken, für wessen Omnipotenz er stimmen soll. — Das Leben ist Wechsel, ist Mühe, ist Streit. Aber es ist nicht nur dies! Es ist ein Bereichern, ein Neuschaffen, ein Schaffen von Werten: Und, was hinzukommt, nicht nur auf dem Feld materieller Güter, sondern das Köstlichste sind und bleiben noch immer die geistigen Werte, Erkenntnis, Phantasie, Religiosität, Liebe, Schönheit.

Berichte.

Zur religionspsychologischen Arbeit des Auslandes.

Von **Georg Wobbermin.**

Im Vorwort meiner unter dem Titel „Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit" veröffentlichten deutschen Ausgabe der Varieties of Religious Experience des bekannten Altmeisters unter den amerikanischen Psychologen, William James, habe ich S. V gesagt: „Interesse für religionspsychologische Fragen zu erregen, den Sinn für religionspsychologische Betrachtung zu wecken, indem ich einen Einblick in bereits geleistete religionspsychologische Arbeit erschließe, ist der eigentliche Zweck dieser deutschen Ausgabe des Jamesschen Buches; aber eben dieser Zweck erscheint mir so wichtig, daß er allein das Unternehmen m. E. rechtfertigt". Es ist genau derselbe Gesichtspunkt, unter dem ich mich entschlossen habe, der Aufforderung des Herausgebers dieser Zeitschrift nachzukommen und in ihr über interessante Neuerscheinungen der ausländischen, besonders der englisch-amerikanischen, Literatur zur Religionspsychologie zu berichten.

Dabei will ich aber dies Mal beginnen mit einem kurzen Wort zu einer Publikation, die keineswegs zu den „Neuerscheinungen" auf unserem

Gebiet gehört, die aber deshalb vorweg erwähnt werden muß, weil sie in ihrem ganzen Umfang dem weiteren theologischen Leserkreis deutscher Zunge kürzlich durch eine deutsche Übersetzung zugänglich gemacht worden ist. Es ist die sogenannte „Religionspsychologie" von E. D. Starbuck vom Jahre 1899, die auf Veranlassung und unter Mitwirkung G. Vorbrodts durch Friedr. Beta übersetzt worden ist.[1])

Dieses Buch Starbucks führt uns gerade in die ersten Anfänge der amerikanischen religionspsychologischen Arbeit zurück, sofern es eine in ihrer Art treffliche Zusammenfassung der statistischen Untersuchungen der Clarkschen Schule über Erweckungs- und Bekehrungserscheinungen gibt. Von „Zusammenfassung" spreche ich, obgleich das Material Starbucks ganz überwiegend von ihm selbst gesammelt ist. Aber Anlage und Methode des Buches sind durchaus repräsentativ für die ganze durch Stanley Hall begründete Psychologen-Schule, die in Amerika nach der Clark-Universität zu Worcester in Massachusetts, deren Präsident Stanley Hall ist, benannt zu werden pflegt.

Das Fragebogen-Verfahren und die statistische Verarbeitung und Gruppierung der Fragebogen-Antworten sind die charakteristischen Merkmale des psychologischen Betriebes dieser Schule. Bei allen Verdiensten, die Stanley Hall um die Weckung psychologischen Interesses in Amerika hat, sind die Mängel und Einseitigkeiten dieses Verfahrens offenkundig. Und dieses Urteil über das ganze in Frage stehende Verfahren muß nur verschärft, und zwar beträchtlich verschärft werden, wo es sich speziell um das religiöse Gebiet des seelischen Lebens handelt. Auf diesem Gebiet ist jenes Verfahren naturgemäß und notwendig von verhältnismäßig sehr beschränkter Bedeutung. Denn was am religiösen Leben empirisch-statistisch faßbar ist, das ist der Natur der Sache zufolge immer nur der Bereich der äußeren Erscheinungs- und Betätigungsformen und ihr Verhältnis zu den organischen Funktionen und Prozessen. Daher trägt denn auch Starbucks Buch den allgemeinen Namen einer Religionspsychologie sehr mit Unrecht.

Man darf aber nicht die gesamte amerikanische Religionspsychologie, geschweige denn etwa gar die Religionspsychologie überhaupt, nach dem Starbuckschen Buche beurteilen. In diesen Fehler verfällt Karl Bornhausen in seinem kürzlich in der Christlichen Welt veröffentlichten Aufsatz über „Amerikanische Religionspsychologie in Deutschland."[2]) Dieser Aufsatz ist um so beachtenswerter, als der Verfasser seine kritische Betrachtung offenkundig auf der Basis der theologischen Gesamtposition Wilh. Herrmanns aufbaut. Ich vermag denn auch seinen Ausführungen, soweit sie

[1]) Philosophisch-soziologische Bücherei, Band XIV u. XV, Leipz. 1909.
[2]) Christliche Welt, 1909, Sp. 992 ff.

sich auf die besprochene Art von „Religionspsychologie" beziehen, in weitestem Umfang zuzustimmen. Es ist durchaus auch meine Ansicht, daß „die Glaubenserkenntnis von *solcher* Religionspsychologie niemals Direktiven für ihre Arbeit erhalten und annehmen" wird. Aber den Folgerungen, die nun Bornhausen daraus — und vermutlich auch im Sinne Herrmanns — inbezug auf die Bedeutung aller religionspsychologischen Arbeit zieht, vermag ich doch in keiner Weise beizutreten. Denn wenn man — wie es mir das Gewiesene und der Natur der Sache Entsprechende zu sein scheint — das eigentliche Wesen der religionspsychologischen Betrachtung und Arbeit in einem *transszendentalpsychologischen Verfahren* sieht, das die religiös entscheidenden Motive und Tendenzen der verschiedenartigen Betätigungen des religiösen Lebens zu erfassen sucht, so fällt eine solche Religionspsychologie — und erst sie ist m. E. wirkliche Religions-Psychologie — keineswegs unter den Begriff einer „religiösen Naturwissenschaft oder naturwissenschaftlichen Religionsbehandlung", um die von Bornhausen gewählte Terminologie zu gebrauchen.

Freilich auch eine solche Religionspsychologie wird niemals zu einer „normativen Wissenschaft" von der Religion oder vom Glauben zu erheben sein. Das gilt tatsächlich inbezug auf *alle* Religionspsychologie, also auch inbezug auf die von mir geforderte und vertretene transszendentalpsychologische. Aber das ist auch nicht etwa eine nachträgliche Einschränkung, die ich nur notgedrungen der Forderung religionspsychologischer Betrachtung hinzufüge, sondern das gehört für meine Auffassung und Beurteilung mit zu den konstitutiven Wesensmerkmalen religionspsychologischer Arbeit. Schon mein Vorwort zu James läßt darüber gar keinen Zweifel. Die Religionspsychologie kann und soll für sich allein keine letzten Glaubensurteile fällen, in Glaubenssachen keine letzten normativen Entscheidungen treffen. Diese letzten Entscheidungen in Glaubenssachen werden immer Werturteile sein müssen, die aber als Werturteile nicht psychologisch zu begründen sind. Wohlverstanden: Als Werturteile sind sind sie psychologisch nicht zu *begründen*, nämlich sofern eine Begründung im technisch-wissenschaftlichen Sinne des Wortes in Frage steht, eine Begründung als allgemeingültige wissenschaftliche Beweisführung. Aber wenn die Religionspsychologie das auch nicht vermag, so verbleibt ihr darum doch eine m. E. höchst wichtige und unersetzliche Aufgabe, nämlich die, *jene Glaubensurteile zu klären, sie in ihrem eigenen eigentlichen Sinn und ihrer eigenen Abzweckung verständlich zu machen*. Dieselben nämlich dadurch verständlich zu machen, daß die zu ihrer Aufstellung führenden Motive und Tendenzen des religiösen Lebens aus den vielfachen Verbindungen mit andersartigen psychologischen Motiven losgelöst und so in möglichster Reinheit erfaßt werden. Die Religionspsychologie hat also allerdings in der Glaubenserkenntnis nicht das letzte Wort. Sie ist eine Zwischen-Instanz; aber sie ist

eine methodisch entscheidende Zwischen-Instanz — Zwischen-Instanz zwischen der historischen Religionserforschung und der dogmatischen (oder religionsphilosophischen) Religionsbeurteilung, zwischen Religionsgeschichte und Glaubenserkenntnis.

Diese Auffassung von der Aufgabe und Methode der Religionspsychologie wird nun freilich auch heute in der religionspsychologischen Arbeit des Auslandes kaum irgendwo klar und scharf erfaßt und durchgeführt.[3]) Aber bei aufmerksamem Studium ist doch mancherlei aus ihr auch für die so gefaßte Aufgabe zu lernen.

Und da will ich zunächst auf den neuesten Band der amerikanischen Zeitschrift für Religionspsychologie hinweisen. The American Journal of Religious Psychology and Education ist im Jahre 1904 von dem mehrfach genannten Stanley Hall begründet worden, der übrigens noch zwei andere Organe für psychologische und pädagogische Arbeiten herausgibt, das Pedagogical Seminary und das American Journal of Psychology. Letzteres hatte vor der Gründung der speziell religionspsychologischen Zeitschrift schon mehrfach Artikel religionspsychologischen Inhalts gebracht.

Der neueste Band des American Journal of Religious Psychology and Education gehört mit seinen drei umfangreichen Heften den Jahren 1908 und 1909 an. Doch stehen auch in diesem Bande ebenso wie in den beiden früheren manche der Artikel nur in einem sehr losen Verhältnis zu eigentlich religionspsychologischen Aufgaben. Das gilt vor allem von dem Aufsatz Meyerhardts über die Bewegung für ethische Kultur, die — gewiß mit Recht — als ein Glied im Gesamtprozeß der religiösen Entwicklung beurteilt wird. Sei die Bekämpfung dogmatischer Engherzigkeit ein Verdienst der ethischen Bewegung, so müsse diese letztere doch der Gefahr zu entgehen suchen, mit den dogmatischen Hüllen zugleich den religiösen Kern selbst zu verwerfen. Sie müsse ein positives Verhältnis zur Religion gewinnen, wenn sie ihrer historischen Aufgabe in vollem Umfange gerecht werden wolle. — Der schon im 2. Band begonnene Artikel von Hill über die Vorbildung protestantischer Geistlichen verurteilt den in Amerika weithin üblichen Seminarbetrieb und fordert ein theologisches Universitätsstudium vom Standpunkt vergleichender Religionswissenschaft mit gleichzeitiger praktisch-sozialer Betätigung. — Aus solchen nicht direkt der religionspsychologischen Arbeit dienenden Aufsätzen erkennt man immerhin den allgemeinen Charakter der Zeitschrift und sieht, welchen Zielen das religionspsychologische Interesse in Amerika zustrebt.

Der den Band einleitende Aufsatz von Super über die Psychologie der christlichen Gesangbuchlieder verdient nur der Thema-

[3]) Ausführlicher habe ich über Aufgabe und Methode der Religionspsychologie vor kurzem in der Zeitschrift für angewandte Psychologie, Band III, S. 488—540 gehandelt. — Über Starbucks Buch und die Vorbrodt-Betasche Übersetzung desselben vgl. noch meine Besprechung in der theologischen Literaturzeitung 1909, Sp. 660ff.

stellung wegen genannt zu werden. Die Ausführung kommt über zusammenhangloſe Einzelbemerkungen, die noch dazu meist an der Oberfläche bleiben, ohne in die Tiefe zu dringen, nicht hinaus. Aber der Verfasser hat offenbar empfunden, daß das Studium der kirchlichen Gesänge unter religionspsychologischen Gesichtspunkten für das Verständnis der Volksfrömmigkeit außerordentlich fruchtbar werden kann. Ich will bei dieser Gelegenheit auf einige Ausführungen hinweisen, die Coe in seinem „Geistlichen Leben“ [4]) über evangelische — zunächst amerikanische — Gesangbücher gemacht hat. Er geht von der Erwägung aus, daß die religiösen Lieder nicht nur als Ausdruck eines bestimmten religiösen Gemütszustandes in Betracht kommen, sondern denselben auch anregen, erwecken und bestimmen sollen. Und er untersucht nun, ob die üblichen Kirchenlieder diese letztere Aufgabe in gesunder und förderlicher d.h. vor allem in einer die ethisch-praktische Tendenz der christlichen Religion genügend berücksichtigenden Weise erfüllen. Die so gestellte Frage verneint er aber auf Grund seiner Untersuchungsergebnisse. Es ergibt sich ihm nämlich, daß in einem Gesangbuch, das er als Durchschnittstypus ansehen zu dürfen meint, weniger als der vierte Teil der spezifisch christlichen Lieder in irgend einer Weise die ethische Seite der christlichen Religion berühre; und in objektiver Form, die direkt die praktische Lebensbetätigung ins Auge fasse, geschehe das in noch nicht drei unter je hundert dieser Lieder. — Weiter tadelt dann Coe das ganz unverhältnismäßige Überwiegen weichlich-sentimentaler Gefühlsbestimmtheit oder vielmehr Gefühlsunbestimmtheit. Diese letztere sei so groß, daß man meist die einzelnen Strophen eines Liedes mit einander vertauschen könne, ohne dadurch seinen Gedankengang zu beeinträchtigen. Ja man könne meist sogar die einzelnen Verse eines ganzen Liedes einzeln auf besondere Papierstreifen schreiben und dann wirr durcheinander schütteln und willkürlich zu einem neuen Liede zusammensetzen. Der Charakter des Ganzen werde dadurch nicht geändert. Ob sich Ähnliches teilweis auch von manchen Liedern unserer deutschen Gesangbücher sagen läßt? — Übrigens aber kann sich ein religionspsychologisches Studium der Kirchenlieder noch ganz andere, m. E. sehr viel wichtigere Aufgaben stellen. Es kann z.B. untersucht werden: was ergibt sich aus den Kirchenliedern bestimmter Verfasser oder bestimmter Epochen oder aber bestimmter Gesangbücher für die Näherbestimmung des Gottesglaubens, des Christusglaubens, des Ewigkeitsglaubens usw. usw. Erst das ist die Art religionspsychologischen Studiums religiöser Gesänge und Lieder, die im eigentlichen Sinne als „religionspsychologisch“ zu bezeichnen ist und die ich oben als wertvoll und ertragreich im Auge hatte.

Im Anschluß hieran sei sogleich auf die umfangreiche Abhandlung von Odum über „religiöse Volkslieder der Südstaaten-Neger“ hingewiesen. Nur christliche Lieder werden behandelt. Es fällt auf, welche beherrschende Rolle der Gedanke der jenseitigen Welt spielt. Die Gegensatzpaare von Himmel und Hölle, von Sündern und Gerechten stehen fast

[4]) Coe, George A., The Spiritual Life, New York 1900, S. 225 ff.

durchweg im Mittelpunkt der hier zum Ausdruck kommenden religiösen Vorstellungswelt. Freilich fehlt jede tiefere ethische Verinnerlichung des Sündenbewußtseins.

Klar und instruktiv — wenn schon zugleich ein wenig konstruktiv — ist die Abhandung von Jean du Buy über „vier Typen protestantischen Christentums". Als die vier wichtigsten Formen des amerikanischen Protestantismus gelten dem Verfasser die Kalviniſten, die Methodisten, die Baptisten und die Unitarier. Und er sucht nun unter Berücksichtigung der gesamten Geschichte, insonderheit aber der Entstehungsgeschichte dieser Denominationen die psychologisch typischen Züge ihrer Religionsauffassung und Religionsübung herauszustellen. Für den typischen Kalviniſten seien charakteristisch: Sittenstrenge, Furcht Gottes, intellektuelle Klarheit, dogmatische Gebundenheit. Für den Methodisten: Betonung des Bekehrungserlebnisses, Bekehrungseifer, gefühlsreicher religiöser Enthusiasmus. Für den Baptisten: Forderung von Wiedergeburt und Erneuerung vor Aufnahme in die christliche Gemeinschaft, Verwerfung der Kindertaufe, Betonung der Gewissensfreiheit, Forderung der vollständigen Trennung von Kirche und Staat. Für den Unitarier: Geltung von Vernunft und Gewissen als höchster Instanzen, Verwerfung jeder Art von Dogmatismus. Von diesen vier Formen des amerikanischen Protestantismus urteilt dann der Verfasser auf Grund seiner psychologischen Typologie, daß der Kalvinismus am geeignetsten für die Kindererziehung sei, der Methodismus für das Jugend (=Jünglings=) Alter, der Baptismus für Erwachsene und der Unitarismus für die Gebildeten. Wünschenswert sei deshalb ein gegenseitiges Sich=Ergänzen dieser vier Typen, wie es in einer einheitlichen amerikanischen Nationalkirche, die freilich keine Staatskirche sein dürfte, zur Vollendung kommen könnte. Eine teilweise Anbahnung und Vorbereitung eines solchen Ideals meint der Verfasser in der kongregationalistischen Kirche erkennen zu dürfen.

Der Aufsatz von Lucy C. Bartlett „Mein inneres Leben" führt uns auf das Gebiet des theosophischen Okkultismus. Allerdings zu der ausgereiftesten und abgeklärtesten Form desselben. Alles eigentlich Spiritistische fehlt vollständig; weder Geister=Erscheinungen noch irgend welche physisch=materiellen Wundergeschichten spielen in diesem durch die bekannte Theosophin Mrs. Besant stark beeinflußten „Innenleben" eine Rolle. Alles dreht sich hier nur um Ahnungen, Fügungen und göttliche Weisungen (biddings); das Hören der „Stimme" (Gottes) bildet den Höhepunkt der letzteren. Es ist — um zunächst einmal nur die erfreuliche und sympathische Seite hervorzuheben — ein in seiner Art energischer Vorsehungsglaube, der nach der Versicherung der Verfasserin ihr Leben aus der Zerrissenheit zu innerer Ruhe und beseligender Zufriedenheit, aber auch zu tatkräftiger ethischer Betätigung geführt hat. So stellt sie denn auch selbst für diesen ihren theosophischen Vorsehungsglauben die beachtenswerte Norm auf: „niemals etwas gegen das Gewissen tun und gegen die vernünftige Überlegung nur ausnahmsweise dann, wenn man sich sehr stark gedrängt fühlt und die innere Gewißheit hat, daß die Bestätigung später nachfolgen wird".

„Glauben, Mut und Treue" bezeichnet sie demgemäß als die drei für diesen Standpunkt entscheidenden Eigenschaften. Gleichwohl ist dieser Vorsehungsglaube nicht der normal christliche; ja er kann der christlichen Beurteilung überhaupt nur mit starken Vorbehalten als „Vorsehungsglaube" gelten. Er hat in viel zu starkem Maße die Tendenz auf das Außergewöhnliche und Bizarre; er legt viel zu großes Gewicht auf vereinzelte Ausnahme-Erlebnisse und führt dadurch in die Gefahr, die täglichen Pflichten und Aufgaben beiseite zu schieben.

Auch die religionspsychologische Arbeit muß sich darüber klar sein oder klar werden, daß hier für sie eine versteckte Gefahr lauert. Der Standpunkt der Theosophie führt selbst bei einer relativ so hochstehenden Gesamtbetrachtung wie der vorliegenden in die Richtung, die Religion in Psychologie umzusetzen, d.h. aber in Psychologie aufzulösen. Mit diesem Vorhaben darf echte Religionspsychologie nichts gemein haben. Die Religionspsychologie hat nicht die Aufgabe, das religiöse Erlebnis selbst zu analysieren. Das religiöse Erlebnis entzieht sich als solches d.h. eben als religiöses jeder empirischen Analyse. Die Religionspsychologie soll das religiöse Erlebnis in *seinem eigenen Sinne* möglichst zutreffend und vollständig zu erfassen suchen, indem sie die empirischen Ausprägungen und Ausdrucksformen desselben analysiert, aber sie soll nicht das religiöse Erlebnis selbst in den Bereich empirischer Psychologie herabzuziehen suchen.

Neben diesen Abhandlungen des American Journal of Religious Psychology seien für dies Mal noch zwei Werke gleichfalls amerikanischer Autoren genannt.

Pratt hat eine „*Psychologie des religiösen Glaubens*" geschrieben,[5]) die sich auch — wie die oben besprochene Arbeit von Jean du Buy — einer gewissen Konstruktion schuldig macht, die aber immerhin manche beachtenswerte Ausführungen bietet. Der einheitliche Grundgedanke, der sich durch das ganze Buch hindurchzieht, ist die Unterscheidung von drei Formen religiösen Glaubens: der primitiven Leichtgläubigkeit, dem intellektuellen Verstandesglauben und dem emotionalen Glauben. Nicht die gegen einander getrennte Sonderexistenz dieser drei Glaubensformen wird von Pratt behauptet, wohl aber das jeweilige Überwiegen der einen oder der anderen Grundform. Primitive Leichtgläubigkeit herrscht bei Kindern und Naturvölkern vor. Sie bedeutet einen Autoritätsglauben, nämlich Glauben auf Grund der Autorität anderer, der Eltern oder Stammesgenossen. Doch ist andrerseits nicht aller Autoritätsglaube seinem psychologischen Charakter nach primitive Leichtgläubigkeit. Vielmehr gibt es Autoritätsglauben auch als Unterart des intellektuellen oder verstandesmäßigen Glaubens — wenn nämlich verstandesmäßige Reflexion die Überlieferungen und Lehraufstellungen von Autoritätspersonen sich durch Zustimmung und Für-wahrhalten aneignet. So erhalten wir also — wenn wir nach diesem letztgenannten Gesichtspunkt einteilen — zwei Formen von Autoritätsglauben. Pratt

[5]) James Bissel Pratt, The Psychology of Religious Belief, New-York, The Macmillon Comp., 1908, 327 p.

legt das entscheidende Gewicht darauf, sie auseinanderzuhalten, ihre psychologische Verschiedenartigkeit festzuhalten. Das hat gewiß sein gutes Recht und dient dem Interesse der Klarstellung. Andererseits gehen aber doch diese beiden Arten des Autoritätsglaubens mit fließenden Grenzen in einander über. Und auch diese Seite des Sachverhalts ist wichtig. Speziell nämlich ist wichtig, daß auch der intellektualistische Autoritätsglaube — wie er z.B. die Volksreligiosität der römischen Kirche beherrscht — ein Moment primitiver Leichtgläubigkeit in sich schließt.

Erst mit dem Überwiegen des emotionalen d.h. des gefühlsmäßig bestimmten Glaubens kommt die religiöse Entwicklung zur vollen Entfaltung. Und zwar gilt das ebenso in individualpsychologischer wie in historischer Beziehung. Im Begriff des Emotionalen faßt Pratt dabei offenbar die Gefühls- und Willensmomente des menschlichen Seelenlebens zusammen, so daß man ihm zu Unrecht den Vorwurf gemacht hat, er vernachlässige die letzteren, und also überhaupt die Willensbestimmtheit des religiösen Lebens. Wieder aber lassen sich innerhalb des emotionalen Glaubens nach Pratt zwei Unterformen unterscheiden und durch die ganze Geschichte des religiösen Lebens hin in mannigfachster Ausprägung aufzeigen. Diese beiden Unterformen repräsentieren aber zugleich Stufen-Unterschiede und daher auch Wert-Unterschiede. Die niedere Form nämlich des emotionalen Glaubens äußert sich in leidenschaftlicher religiöser Erregung, in Zuständen ekstatischer Verzückung und dämonischer Besessenheit. Die andere höhere Form dagegen erwächst zwar ebenso wie diese erstgenannte aus dem gefühlsmäßigen Untergrund (feeling background oder feeling mass) der menschlichen Psyche und d.h. aus ihrer innersten, unserem zergliedernden Verstehen entzogenen Tiefe — aber dieser Ursprung bezeugt sich hier nicht in tumultuarischer Erregung, sondern in ruhiger Sicherheit, in der Kraft einer seines unzerstörbaren Fundaments sicheren Überzeugung.

Hier trifft der amerikanische Religionspsychologe von seinem ganz andersartigen Ausgangspunkt aus doch mit den wichtigsten Einsichten der neueren deutschen Theologie aufs engste zusammen. Und — so überraschend uns das zunächst erscheinen mag — gerade die Berührung mit Herrmann ist hier eine sehr enge.

Pratt sucht seine religionspsychologische Hauptthese in weitem Umfange am Material der Religions- und Kirchengeschichte zu beweisen. Daneben hat er aber auch das Fragebogen-Verfahren nicht ganz verschmäht. Sein Fragebogen-Formular interessiert vielleicht auch deutsche Leser. Es hat folgenden Wortlaut:

„Bitte die Fragen ausführlich und im Detail zu beantworten, keine philosophischen Verallgemeinerungen zu geben, sondern die eigene persönliche Erfahrung.

1. Was bedeutet Religion für dich persönlich?
   a) die Annahme einer übersinnlichen Existenz?
   b) eine persönliche Erfahrung?
   c) eine allgemeine Willens-Richtung auf Gott oder Gerechtigkeit hin?
   d) oder was sonst?

Wenn verschiedene Momente zusammenkommen, welches ist für dich das wichtigste?

2. Was verstehst du unter „Gott"?

a) ist er ein Person-Wesen? — Was verstehst du darunter, daß er ein Person-Wesen ist?

b) oder ist er lediglich eine Kraft?

c) oder ist Gott ein Verhalten des Universums dir gegenüber?

Wie denkst du dir sein Verhältnis zu den Menschen und zu dir persönlich?

Falls deine Stellungnahme zu einer dieser Fragen oder zu allen unsicher ist, bitte das zu notieren.

3. Weshalb glaubst du an Gott?

a) auf Grund irgend einer Beweisführung?

b) oder weil du seine Gegenwart erfahren hast?

c) oder auf Grund einer Autorität, etwa der der Bibel oder der einer prophetischen Persönlichkeit?

d) oder aus irgend einem anderen Grunde?

4. Oder hast du weniger einen Glauben *an* Gott als ein Bedürfnis *nach* ihm? Ist Gott für dich nicht sowohl ein real existierendes Wesen als ein Lebens-Ideal? Falls du zu der festen Überzeugung kämst, es gebe keinen Gott, würde das in deinem Leben einen bedeutsamen Wechsel verursachen — inbezug auf dein Glücksgefühl, dein sittliches Verhalten oder in irgend einer anderen Beziehung?

5. Ist Gott für dich absolut wirklich, bei aller Verschiedenartigkeit so wirklich wie ein irdischer Freund?

Bist du dir bewußt, seine Gegenwart erlebt zu haben? Was verstehst du unter einem solchen Erlebnis? Welchen Grad von Bestimmtheit oder Unbestimmtheit hat es? Wie beeinflußt es dich geistig und physisch?

Wenn du kein solches Erlebnis hattest, läßt du das Zeugnis anderer gelten, die den Anspruch erheben, Gottes Gegenwart direkt erlebt zu haben?

Bitte diese Frage besonders sorgfältig und ausführlich zu beantworten.

6. Betest du? und wenn, weshalb? Lediglich aus Gewohnheit und weil es allgemein üblich ist? oder glaubst du wirklich, daß Gott deine Gebete hört?

Ist das Gebet bei dir einseitig oder zweiseitig — d.h. bist du dir gelegentlich bewußt, im Gebet von Gott etwas zu erhalten, eine Kraft oder den göttlichen Geist? Ist es eine wirkliche Gemeinschaft?

7. Was verstehst du unter „geistlichem" Leben? Beschreibe den Typus einer geistlichen Persönlichkeit.

8. Glaubst du an persönliche Unsterblichkeit? Und wenn, weshalb?

9. Gilt dir die Bibel als autoritativ in religiösen Dingen? Ist dein religiöser Glaube und dein religiöses Leben auf sie basiert? Wie würde, wenn es sich so verhält, dein Gottesglaube und deine Lebensstellung gegenüber Gott und den Mitmenschen durch den Verlust des Glaubens an die Autorität der Bibel beeinflußt werden?

10. Was verstehst du unter „religiöser Erfahrung"? —

Die Frage nach der Berechtigung des Fragebogen-Verfahrens für die Zwecke der Religionspsychologie kann ich hier nicht in ihrem ganzen Umfange aufrollen. Daß ihr im amerikanischen Betriebe der letzteren sehr allgemein eine viel zu große Bedeutung beigelegt worden ist, scheint mir nicht im mindesten zweifelhaft sein zu können. Es ist teilweis mit diesem Fragebogen-Verfahren geradezu Mißbrauch getrieben worden. Der relative Wert desselben beruht m. E. viel mehr auf der Aufstellung der Fragen selbst, also auf den Fragestellungen als solchen, als auf den eingehenden Antworten. Und im übrigen ist es zweifellos sehr viel wertvoller, solche Fragen mit einigen wenigen urteilsfähigen und vertrauenswürdigen Menschen durchzusprechen, als sie wahllos zu versenden und die mehr oder weniger zufällig einlaufenden Antworten prozentsatzmäßig zu berechnen.

Das umfangreiche Werk von Cutten „Die psychologischen Phänomene der christlichen Religion“ [6]) ist ein schönes Zeugnis für die Bedeutung und Fruchtbarkeit der religionspsychologischen Betrachtungsweise. Cutten will eine Zusammenfassung der bisher von der amerikanischen religionspsychologischen Forschung gewonnenen oder doch aus ihr zu gewinnenden Ergebnisse bieten und ihren Wert für die theologische Arbeit ins Licht stellen. Diese Aufgabe hat er in recht glücklicher Weise gelöst. Cutten verfügt freilich nicht über den psychologischen Scharfblick eines William James und über dessen Kunst trefflicherer psychologischer Analyse und, was die Selbständigkeit von Einzeluntersuchungen angeht, so steht seine Arbeit auch hinter denen von Leuba, Coe, King, Davenport, Starbuck u. a. zurück. Aber die zusammenfassende Überschau ist die Stärke Cutten's. In dieser ist er bis jetzt unter den amerikanischen Forschern unseres Gebiets unerreicht.

Freilich davon kann im Ernst keine Rede sein, daß Cuttens Buch eine Gesamtdarstellung der Religionspsychologie in geschlossener Einheitlichkeit biete. Von amerikanischer Seite wenigstens ist das bereits behauptet worden. Z.B. von dem vorher genannten Pratt in einem Artikel in der Oktober-Nr. 1909 der Harvard Theological Review [7]). Aber das beruht dann wieder auf der unberechtigten Gleichsetzung der amerikanischen Religionspsychologie mit der Religionspsychologie überhaupt. Auch Cutten verbleibt doch vollständig in dem Rahmen, in dem sich die amerikanische religionspsychologische Forschung bisher fast ausschließlich bewegt hat. Es ist nur ein bestimmter einzelner Ausschnitt der religionspsychologischen Arbeit, über den uns Cutten in annähernder Vollständigkeit einen Überblick gibt. Und zwar derjenige Ausschnitt, der sich noch ganz an der Peripherie der religionspsychologischen Arbeit hält. Es ist das Grenzgebiet zwischen allgemeiner Psychologie und Religionspsychologie, das uns vorgeführt wird. Oder anders gesprochen: es ist die Anwendung und Fruchtbarmachung der allgemein-psychologischen Ergebnisse und Einsichten auf das Gebiet des reli-

[6]) George Barton Cutten, The Psychological Phenomena of Christianity, London, Hodder & Stoughton, 1909, 497 p.

[7]) Vgl. den Auszug in der Zeitschrift für Religionspsychologie, Band III, Heft 3, S. 89ff., deutsch von Anna Luise Muthmann.

giösen, speziell des christlich-religiösen Lebens. Dagegen fehlt auch hier noch ganz die spezifisch religionspsychologische Arbeit, d.h. die dem religiösen bezw. religionswissenschaftlichen Spezialgebiet entsprechende eigenartige Ausgestaltung der allgemein-psychologischen Forschungs- und Betrachtungsweise.

Denn auch bei Cutten ist die religionspsychologische Betrachtung überhaupt noch gar nicht unter den Gesichtspunkt der transzendental-psychologischen Behandlung gestellt. Erst von diesem Gesichtspunkt aus läßt sich aber die religionspsychologische Arbeit in ihrem eigentlichen Kern erfassen; erst von hier aus läßt sich eine im engeren Sinne so zu nennende religionspsychologische Methode in ihrer spezifischen Eigenart festlegen.

Beides, daß sich auch Cutten auf das Grenzgebiet zwischen allgemeiner Psychologie und Religionspsychologie beschränkt, daß er aber dieses Gebiet in annähernder Vollständigkeit bearbeitet, läßt sich schon an den Überschriften seiner einzelnen Kapitel erkennen. Er behandelt in 32 Kapiteln folgende Themata: 1. Die menschliche Geisteswerkstatt. — 2. Das religiöse Vermögen. — 3. Mystik. — 4. Ekstase. — 5. Zungenreden. — 6. Visionen. — 7. Träume. — 8. Stigmatisation. — 9. Zauberei. — 10. Dämonische Besessenheit. — 11. Mönchtum und Askese. — 12. Religiöse Epidemien. — 13. Ansteckungs-Erscheinungen. — 14. Erweckungen. — 15. Glaubenskuren. — 16. „Christian Science". — 17. Wunder. — 18. Bekehrung. — 19. Religion und Lebensalter. — 20. Religion und Geschlecht. — 21. Religion und Intellekt. — 22. Religion und Wissen. — 23. Religion und Einbildungskraft. — 24. Inspiration. — 25. Religion und Wille. — 26. Religion und Gefühl. — 27. Gottesdienst. — 28. Gebet. — 29. Das sexuelle Gebiet und die Religion. — 30. Kirchen und Sekten. — 31. Unsterblichkeit. — 32. Predigt.

Die beiden ersten Kapitel dienen der Erörterung methodologischer Fragen. Sie zeigen sogleich, welch allgemein-methodisch-wissenschaftlicher Wert der psychologischen Schulung für die Beurteilung religiöser und theologischer Fragen zukommt. Der Verfasser — er ist Baptisten-Pastor und widmet sein Buch den acht Gemeinden, in denen er amtiert hat — stellt sich mit bewußtem Nachdruck auf den Standpunkt kritischen Denkens. Er gelangt zu ihm zwar nicht von direkt erkenntniskritischen, wohl aber eben von psychologischen Erwägungen aus. Alle Erscheinungen und Betätigungen des menschlichen Geisteslebens sind ihrem empirischen Charakter nach durch die Betätigungsweise des menschlichen Geistes selbst bedingt. Das gilt durchaus und ausnahmslos auch von der Religion. Cutten scheut sich sogar nicht, diese Einsicht in die scharfe und paradoxe, an Kant (und in gewisser Weise an Feuerbach) gemahnende Formel zu fassen: „Der Mensch ist es, der sich seine Religion bildet, und zwar ist es genau genommen jeder einzelne Mensch, der sich seine eigene bestimmte Religion bildet (each man is the maker of his own religion)." Cutten ist sich aber auch darüber völlig klar, daß diese kritische Einsicht als solche in keiner Weise eine Auflösung oder auch nur irgend eine Gefährdung des supernaturalen Gehalts der Religion bedeutet, daß es vielmehr arger

Mißbrauch oder törichtes Mißverständnis derselben ist, wenn man sie in solcher Weise auslegt und benutzt. So ist denn auch seine Stellung zur wissenschaftlichen Forschung als ganzer eine erfreulich freie, geradezu vorbildliche: „Immer wieder fürchten Vertreter der Religion, die Entwicklung der Wissenschaft könne zur Zerstörung der Religion führen. Aber das ist ganz unmöglich (This cannot be). Religion und Wissenschaft sind beide Offenbarungen desselben Gottes und weit entfernt, einander entgegen zu sein, stehen sie vielmehr in einem Verhältnis gegenseitiger Freundschaft und Förderung. Wohl beseitigt die Wissenschaft manche kirchliche Theorie und manches theologische Dogma — aber was von ihr beseitigt werden kann, das hat die Beseitigung auch verdient."

Diesen freien kritischen Sinn, der doch die aufrichtigste Schätzung der Religion nicht aus- sondern einschließt, bewährt dann der Verfasser auch fast ausnahmlos im Verlauf seiner ganzen Arbeit. Glücklich und lehrreich ist besonders die Art, wie er die Erkenntnisse der Massen-Psychologie und der Psychologie der Suggestions-Wirkung für die betreffenden Gebiete und Problemkomplexe seiner Arbeit verwertet. Auch der Kirchenhistoriker und der Exeget werden diese Abschnitte (Kapitel 3 — 14) des Cuttenschen Buches nicht ohne Gewinn studieren.

Bedeutet es ein Abweichen von dem Standpunkt kritischer Besonnenheit, wenn Cutten die These aufstellt: „wenn Gott direkt auf den Menschen einwirke, so geschehe solche Einwirkung durch Vermittlung des Unterbewußtseins"? Das ist mir nicht zweifelhaft, daß in der neueren religionspsychologischen Literatur, gerade auch in der amerikanischen, mit dem „Unterbewußtsein" in einer Weise gearbeitet worden ist, die zu den stärksten Bedenken Anlaß gibt. Die für die Religion, wenigstens für die christliche Religion, entscheidende Beziehung zu Gott ist die des bewußten Geisteslebens. Das bewußte Geistesleben, am allermeisten das bewußte Willensleben ist die eigentliche Sphäre echter christlicher Religiosität. Wo um der Betonung des Unterbewußtseins willen diese Einsicht verdunkelt oder doch ihre primäre Bedeutung zurückgestellt wird, da ist begründeter Einspruch am Platze. Auch gegenüber James' Behandlung der ganzen Frage nach dem Unterbewußtsein und seiner Bedeutung für das religiöse Leben ist solcher Einspruch m. E. in weitem Umfange berechtigt, ja notwendig, denn auch James überspannt diese Bedeutung in der eben bezeichneten Richtung sehr beträchtlich. Umgekehrt aber erliegen seine deutschen Kritiker meist der Gefahr, das Kind mit dem Bade auszuschütten.

Das unterbewußte Leben gehört nun doch einmal zur Vollständigkeit des menschlichen Seelen- und Geisteslebens hinzu. Das erstere bildet das Fundament und enthält in diesem Fundament zugleich die schöpferische Kraftquelle für das letztere. Was wäre die bewußte Betätigung unseres geistigen Lebens, wenn wir sie von jenem ihrem Mutterboden loslösen oder wenn wir das Zuströmen neuer Lebenskräfte aus demselben verhindern wollten — vorausgesetzt, daß wir dazu überhaupt imstande wären, was ja glücklicher Weise nicht der Fall ist!

Gerade von diesem m. E. ebenso richtigen wie unentbehrlichen Gesichts-

punkt der Zugehörigkeit des Unterbewußtseins zur Vollständigkeit des menschlichen Geisteslebens aus nimmt nun Cutten zu der ganzen Frage Stellung und auch seine oben genannte These ist nur in diesem Zusammenhange zu verstehen. Denn das ist seine übergreifende religionspsychologische Gesamtbetrachtung, daß die Religion eine Angelegenheit des ganzen Menschen ist. Es gibt nicht ein besonderes religiöses „Vermögen", das nur eine besondere Einzelkraft der menschlichen Psyche zum Ausdruck brächte oder doch nur eine besondere einzelne, in sich und für sich abgeschlossene Funktion ihres psychischen Lebens darstellte. Sondern die Religion gehört zu den fundamentalen Lebensbetätigungen, an denen alle psychischen Funktionen und Kräfte beteiligt sind. Diese Auffassung ist ja, soweit es sich zunächst nur um die allgemeine Grundthese handelt, bei uns in Deutschland heute so gut wie allgemein gültig, seitdem die alte psychologische Vermögens-Theorie abgetan ist und seitdem auch die unter dem Einfluß dieser letzteren entstandenen einseitigen Religions-Theorien aufgegeben worden sind. Aber das gilt doch auch eben nur von der allgemeinen prinzipiellen Grundthese. Wirklich in ihre Konsequenzen durchgeführt wird sie doch meist nicht. Cutten gibt sich jedenfalls redliche Mühe, mit einer solchen allseitigen und vollständigen Durchführung wirklich Ernst zu machen. Er prägt für sie den scharf pointierten Satz: religion deals with the whole man, and the whole man deals with religion.

Und diesem Satz ordnet sich ihm nun auch sein Urteil über die Rolle, welche das Unterbewußtsein für die Religion spiele, unter. Daß überhaupt auch dem Unterbewußtsein eine Stelle im religiösen Leben angewiesen werde, das fordert geradezu die Konsequenz jenes Satzes. Soweit, scheint mir, ist Cutten jedenfalls im Recht. Dabei ist er auch vorsichtig genug, absichtlich nicht vom „unterbewußten Selbst" (Subconscions Self) oder vom „unterschwelligen Selbst" (Subliminal Self) zu sprechen, sondern einfach und schlicht vom „Unterbewußtsein" (Subconsciousness). Jene erstgenannten Terminologien verführen allerdings, darin hat er völlig Recht, nur zu leicht zu bestimmten metaphysisch-konstruktiven Ausdeutungen des psychologischen Sachverhalts. So sehr wir uns vor solchen aprioriischen Konstruktionen zu hüten haben, so sehr ist doch andererseits darauf zu bestehen, daß darum nicht der psychologische Tatbestand selbst in seiner Vollständigkeit verkürzt werde. Und zu diesem psychologischen Tatbestand gehört zweifellos — auch auf dem Gebiet des religiösen Lebens — jeweilig ein bedeutsamer Einschlag unterbewußter Regungen; es gehört also — konkret gesprochen — zu dem psychologischen Tatbestand religiösen Lebens jeweilig ein bedeutsamer Einschlag religiösen Unterbewußtseins, unterbewußter Religiosität.

Die Anerkennung dieses Sachverhalts bedeutet keineswegs notwendig und ohne weiteres eine Verkennung oder Unterschätzung der überragenden Bedeutung der bewußten Religiosität. An der letzteren muß allerdings, wie vorher schon nachdrücklichst betont wurde, unbedingt festgehalten werden, jedenfalls und am allermeisten auf dem Boden der christlichen Religion, und ganz speziell auf dem der Reformation.

Aber ist denn nicht auch aus eben diesem Grunde jene These zu verwerfen, soweit Gott direkt auf den Menschen einwirke, geschehe solche Einwirkung durch Vermittlung des Unterbewußtseins? Ich möchte diese Frage doch verneinen, vorausgesetzt, daß jene These in ihrem einfachen Wortlaut genommen und daß nicht mehr in sie hineingelegt wird, als diesem Wortlaut nach in ihr liegt. So gefaßt ist die These aber nicht nur unbedenklich, sondern sie fördert geradezu das reformatorisch-evangelische Verständnis der christlichen Religiosität. Sie verhindert nämlich an ihrem Teil jedes Eindringen einer magisch-mechanischen Betrachtungsweise, ohne doch den Geltungsbereich der religiösen Betrachtung für das menschliche Seelenleben irgendwie einzuschränken. Vorbehalten bleibt freilich, daß der von Cutten gebrauchte Begriff einer „direkten Einwirkung Gottes" gegen Mißverständnisse geschützt werden muß. Er ist zu verstehen aus dem Gegensatz gegen die „indirekten" Einwirkungen Gottes heraus. Und als „indirekte" Einwirkungen sind dabei diejenigen bezeichnet, die durch Funktionen des bewußten Geisteslebens vermittelt werden, durch Vernunftgebrauch, Einbildungskraft, Gefühlsbewegung und Willensregung; sie sind „indirekte" oder lassen sich wenigstens als „indirekte" bezeichnen, sofern sie eben durch die Kräfte des bewußten menschlichen Geisteslebens vermittelt werden. Jene These besagt dann also: auch soweit eine Einwirkung Gottes auf den Menschen ohne Vermittlung dieser Kräfte stattfindet, bedeutet das doch nicht einen Ausschluß jeder seelisch-geistigen Vermittlung überhaupt; auch dann findet eine solche seelisch-geistige Vermittlung statt, sie findet nämlich statt durch das Unterbewußtsein.

Ein wirkliches Versagen der kritischen Besonnenheit finde ich dagegen bei Cutten — von weniger wichtigen Detailfragen abgesehen — in seiner Stellungnahme zur Frage der persönlichen Unsterblichkeit. Genauer gesprochen: nicht in dieser seiner Stellungnahme selbst, wohl aber in der Verwertung spiritistisch-okkultistischer Phänomene zur Begründung derselben. Solche Phänomene überhaupt für irgendwie möglich zu halten, das scheint mir freilich noch nicht unkritisches Denken zu verraten; im Gegenteil: darauf wird gerade wahrhaft kritisches Denken bestehen müssen. Aber unkritisch ist die Art, wie diese Phänomene in eine empirisch-psychologische Behandlung hineingezogen werden sollen, und unkritisch ist ebenso und erst recht die Stellungnahme dieser empirisch-psychologischen Behandlung gegenüber. Da nämlich Männer von hohem wissenschaftlichen Ruf wie Crookes, Flammarion, Myers u. a. jene Phänomene durch solche empirisch-psychologische Behandlung erfassen und erweisen zu können behaupten, so bleibe, meint Cutten, nur die Alternative übrig, entweder diesen Männern bewußten Betrug zuzutrauen oder aber eben ihre Meinung gelten zu lassen. Aber diese Alternative hält natürlich dem kritischen Urteil nicht stand.

Übrigens tritt in diesem Abschnitt bei Cutten deutlich hervor, daß ein solcher Mangel kritischer Besonnenheit auch hier zugleich eine Gefährdung der evangelisch-reformatorischen Position bedeutet. Er behauptet nämlich einleitend, der christlichen Apologetik würde zweifellos ein großer Dienst erwiesen, wenn die persönliche Unsterblichkeit empirisch „bewiesen" werden

könnte. Aber zweifellos ist vielmehr nur, daß sich dieses Urteil nicht auf der Höhe des evangelischen Glaubensniveaus hält, daß es vielmehr das echte „Glauben" der christlich-neutestamentlichen Religiosität bereits in ein bloßes Für-wahr-Halten umgesetzt hat.

Kritisches Denken und evangelisches Glaubensverständnis sind eben auf einander angewiesen. Das ist selbst ein religionspsychologisch zu belegender Sachverhalt. Beiden wirklich gerecht zu werden, wird daher gerade die religionspsychologische Arbeit sich grundsätzlich und eindringlich angelegen sein lassen müssen. Nur unter dieser Voraussetzung kann sie der Religionswissenschaft einen wirklichen Dienst leisten.

Vom übernatürlichen Ursprung kanonischer Bücher.*)

Von **Nathan Söderblom.**

In den drei großen Religionen, die am meisten Kraft zeigten, sich über die Grenzen des Volks und des Landes ihrer Entstehung auszubreiten, ist die Bedeutung und Stellung ihrer heiligen Schriften eine recht verschiedene. Keine ist so sehr an eine Schrift gebunden wie der Islam an den Koran. Keine ist so sehr an eine Person gebunden wie das Christentum an Christum. Keine ist so sehr an eine Lehre gebunden wie der Buddhismus an seine Erlösungslehre. Die Schrift als Urkunde für die Geschichte der Offenbarung und Jesu Person und Werk hat darum für das Christentum größere Bedeutung als für den ursprünglichen Buddhismus. Für diesen ist es von untergeordneter Bedeutung, sich über Buddhas Wirksamkeit unterrichten zu können; ihm genügt der Besitz des Dharma, der zeitlosen Anleitung, wie man sich selbst erlöst. Im buddhistischen Tripitaka gibt es keine Lebensbeschreibung des Meisters. Die Hauptstütze des Christentums ist eine heilige Geschichte, deren Originalität besonders in Christi Person liegt. Diese Beobachtung bestätigt sich an der Inspirationslehre. Der Buddhismus in seiner ursprünglichen Gestalt hat keine solche ausgebildet, wie er ja überhaupt keine Gottheit kennt; was seine Worte heilig macht, ist, daß der Meister sie gesprochen hat. Den Kern der heiligen Schrift des Christentums bilden ebenfalls die Worte Jesu; aber daneben hat der Bericht von Christus, von seinem Werk und Geschick, eine selbständige Bedeutung, wozu weder der Palikanon noch der Koran ein Gegenstück aufzuweisen hat. Sowohl das Christentum als auch der Islam haben — nach jüdischem Vor-

*) Übersetzt aus Om religionsurkunder af Nathan Söderblom, Paragr. 9 des 1. Kapitels. Om religionsurkunder bildet den ersten Teil von **Främmande religionsurkunder** i urval och öfversättning under medverkan af professorerna Dr. K. F. Johansson och Dr. K. V. Zetterstéen, missionären Dr. Ernst Heuman, missionär Enok Hedberg, Kinamissionären Erik Folke, docenten Dr. Ernst Andersson, docenten Dr. David Myhrman, professorn Dr. Sam Wide, professorn Dr. Wilhelm Lundström, professorn Dr. Otto von Friesen och svenska missionärer i. Afrika, med inledning och förklaringar utgifna af Nathan Söderblom T. D. professor vid Upsala universitet. Stockholm, Hugo Gebers förlag, 1908. Vier Bände.

bild – Lehren über den göttlichen Ursprung der Schrift ausgebildet. Aber das Wort, das im Anfang war, die alte Spekulation über das Wort im Gewande des ägyptischen und griechischen Logosgedankens, wurde im Christentum auf Christus, im Islam wohl auf den Koran, jedenfalls nicht auf Muhamed bezogen.

Bei einer Durchführung des Vergleiches der Lehren von dem übernatürlichen Ursprung der heiligen Schriften wäre religionsgeschichtlich am instruktivsten die Zusammenstellung der zwei großen Linien, der indischen mit ihrem Veda und derjenigen, die, vom mosaischen Prophetismus ausgehend, in den heiligen Schriften des alten und des neuen Testaments ihren Niederschlag gefunden hat, sowie in einer eigentümlichen Seitenlinie, dem Koran. Ein allgemeiner Unterschied fällt dabei in die Augen. Die Aktivität des göttlichen Faktors, des Inspirationsursprungs, macht sich in der prophetischen Religion in einer Weise geltend, die ihres gleichen sucht. Das Gefühl des Überwältigtseins durch die lebendige Macht der Gottheit und durch den neuschaffenden sittlichen und religiösen Inhalt, das aus den Heimsuchungen im Verkehr mit Gott hervorgeht, machte die alttestamentlichen Propheten – und ihren Epigonen Muhamed – vor allen andern zum Typus der religiösen Inspiration. Selbst das Neue Testament hat kein volles Gegenstück dazu aufzuweisen. Da begegnet uns wieder etwas Eigentümliches. Jesus ist in seiner Verkündigung nicht nur der Prophet, der Überwältigte, das Sprachrohr in der Gottheit allmächtiger Hand. Es heißt nicht: „Des Herrn Wort geschah zu Jesus von Nazaret" oder aus seinem Munde: „So spricht der Herr", sondern: „Ich sage euch."

Hat man lange bei den Verkündigern der großen Religionen verweilt, so steht einem ihr geistiges Bild deutlich vor der Seele. Und zwar zeigen die zwei wichtigsten Religionslinien vier typische Gestalten.

Yajnavalkja und wie die großen Männer der Upanisjaden alle hießen sahen die Nichtigkeit in allem und ihre Einheit mit dem Wesen.

Der hohe Meister aus dem Sakya-Geschlecht weiß aus allereigenster Erfahrung, wie die armen Menschenkinder den Weg aus des Lebens Leiden finden sollen.

Die Propheten in Israels Stämmen und Volk, Moses in der Wüste und auf dem Berg, Elias unter den Baalspriestern, Amos im Viehhirtengewande, Hosea mit über die Treulosigkeit seines Weibes blutendem Herzen, Jesaja mit seinem „Wehe mir!" im zitternden, raucherfüllten Tempel, der junge Jeremia mit seiner Klage: „Ach Herr, Herr, ich bin zu jung" – über all diesen Gestalten prophetischer Inspiration erhebt sich eine andere Gestalt. Nein, keine Gestalt, es wäre eine Lästerung, ihn abbilden zu wollen; aber eine sittlich verurteilende und aufrichtende, Welt und Menschen regierende Macht, furchtbar wie Sturmwind oder Feuersglut, liebreich wie Vater oder Mutter. Die gewaltigsten Erscheinungen unter den Propheten, voll des individuellsten Lebens der Persönlichkeit, sinken vor Jahve in den Staub, sie werden zu nichts, und er ist alles. Des Herrn durch sie gesprochene Worte sind ihnen etwas anderes als ihre eigenen Worte und Gedanken. Robertson Smith sieht darin einen wesentlichen Unterschied

zwischen der prophetischen Erfahrung und der Inspiration bei Dichtern und Denkern. – Jedenfalls kommt die Unterscheidung zwischen dem von Gott Eingegebenen und dem Selbsterzeugten nicht nur bei den Propheten vor, sondern war auch einem Plotinos und den christlichen Mystikern wohl bewußt.

Das Evangelium bietet wieder ein anderes Bild: Jesus, der souverän aus dem Reichtum seines inneren Lebens schöpft. Sein Wesen und seine Erscheinung in der Gesamtauffung, zu der uns die Evangelienberichte verhelfen, sagen: Wer mich sieht, der sieht den Vater – der Vater redet durch mich.

Diese vier Gestalten, die Brahman-Atman-Seher, Buddha, die Propheten und Christus – wie auch Sokrates – zeigen die größte Originalität in der Welt religiöser Inspiration und unter einander die merkwürdigste Verschiedenheit.

Ich wüßte nichts, was so charakteristisch zu vergleichen wäre wie der Entschälungsprozeß, von dem Uddalaka spricht und der in der Mitte des Fruchtkerns, innerhalb aller Individualität und aller Aufregung des Lebens, „das feine Unsichtbare entdeckt" – und der dreiste Glauben, der ein Echo von dem Ernst und der Güte des Lebensgrundes gibt und die Welt umschafft.

Bei den Brahman-Atman-Sehern wurde alle Mannigfaltigkeit des Lebens, jede Ausprägung der Persönlichkeit verflüchtigt. Die Propheten und die Vertreter der Persönlichkeitsmystik hatten von dem Gottesverkehr neben dem Gefühl von einem überwältigenden göttlichen Eingriff die Gewißheit von einer Fülle des Lebens, von einem sinnvollen Zusammenhang, den keine Analyse erfassen, sondern nur das Pathos des sittlichen Willens festhalten kann, – der aber das Menschendasein auf eine höhere Stufe erhebt und die menschlichen Aufgaben den Zwecken des göttlichen Lebenswillens unterstellt.

Die beiden mächtigsten sind Buddha und Christus. Der eine von ihnen hat eine Mönchsregel und eine Aufklärung über die Ursache und Aufhebung des Leidens formuliert. Der andere, wenn er überhaupt etwas formuliert hat, – die Formel ist seiner Unterweisung so fremd wie möglich, – hat ein Gebet formuliert. Das ist ein deutlicher Ausdruck des Unterschiedes. Buddha müht sich mit der Analyse ab. Das Auffinden der Ursache des Schmerzes hatte etwas vom Wunder der Entdeckung an sich. Aber er dachte an kein Mysterium. Er verkehrte mit keiner Gottheit. Buddha hat die Mystik gestrichen. Übrig bleibt die rationale Einsicht und ihre Aneignung. Jesus lebt in einer Welt voller Wunder. Jeder Grashalm ist ihm ein Wunder. Auch die Gewißheit über den Vater ist ein Wunder, so innerlich, so rein religiös, daß es sich eigentlich gleich bleibt, ob man zu ihm kommt mit einer Weltanschauung, die in einem Gottesglauben gipfelt, oder mit einer solchen ohne Gottheit, oder mit einer, die die Ungewißheit proklamiert. Alle werden den Weg des Wunders geführt, den innerlichen Weg, den Weg des Glaubens, der in zwei verschiedenen Aussprüchen charakterisiert wird: „Gehe in dein Kämmerlein und mache die Tür hinter dir zu und bete!" und „Tue den Willen Gottes, so wirst du sehen, ob es wahr ist oder nicht." Beide ein kühnes Unterfangen – um einen billigeren Preis ist die Gewißheit nicht zu gewinnen.

Der eine untersucht, der andere schafft neu. Keiner von beiden hat etwas Schriftliches hinterlassen. Die Lehre von der Schriftinspiration befaßt sich darum nicht mit ihnen. Aber, wie wir von den Schülern erfahren, aus verschiedenem Anlaß. Buddha hatte das Geheimnis selbst gelöst, Jesus hatte den „Geist ohne Maß".

Diese vier Gestalten, die Atman-Seher und Buddha, die Propheten und Christus überragen alle andern religiösen Verkündiger (Vermittler). Sie stehen aber doch in engerem oder fernerem Zusammenhang mit jeder religiösen Eingebung und auch mit dem Geheimnis des genialen Schaffens überhaupt. Was die Inder von ihren Rischi's zu rühmen wußten, das behaupteten auch die Griechen von ihren Sängern. Und Entsprechendes ist immer gesagt worden. Plotins Biograph weiß, daß die Schriften des Meisters inspiriert waren. Und wir selbst? Vertiefen wir uns z.B. in die großen Schöpfungen an religiöser Dichtung, so kommt das gleiche Wort uns leicht auf die Lippen. Es gibt dem Gefühl für das Vorhandensein von Intuition, von einem inneren Schauen, einem umfassenden durchdringenden Blick, von dem das Werk zeugt, einen Ausdruck.

Es ist ja klar, auf dem Gebiete der Religion muß die Gewißheit von Gottes lebendiger Nähe und Offenbarung, wie sie der prophetischen Religionslinie eignet, auch in den ausgeführten Lehren über den Ursprung der Religionsurkunden ihren Ausdruck finden und sie von den Lehren über die Entstehung der Schriften innerhalb jener andern Religionslinie unterscheiden, die im Atman-Brahman-Schauen ihren Höhepunkt und im Buddhismus ihre weiteste praktische religiöse Anwendung erreicht hat.

Ich halte mich aber an das, was allen Theorien über eine übernatürliche Entstehung gewisser Schriften gemeinsam ist, und frage, was darin Besonderes liegt, abgesehen von der allgemeinen religiösen Deutung historischer Erscheinungen — hier gewisser schriftlicher Urkunden — welche Deutung ihnen einen tiefen Sinn und eine göttliche Absicht, oder wenigstens eine Bedeutung für die Erlösung beimißt.

Zuerst und zuletzt handelt es sich hier natürlich um den Ausdruck einer Wertschätzung. Die Theorien über die außerordentliche Herkunft der Urkunden beruhen auf einem Werturteil. Die Hymnen, die Regeln, die sich durch ihr Alter in das feierliche Dunkel hinter aller historischen Erinnerung verlieren; die Literatur, die durch jahrhundertlange Verehrung geheiligt ist; Bücher, welche die hohen Wahrheiten und das Geheimnis des religiösen Lebens enthalten; Schriften, die von dem Außerordentlichen erzählen, das auf dieser Erde geschehen ist, die von dem reden, dessengleichen nie gesehen worden ist; das Buch mit des Gesegneten, des Meisters, des Propheten Worten; die Schrift, die mich zu Erlösung und Klarheit führt und mir den Zugang zu einem höheren Leben öffnet — das alles kann nicht auf dieselbe Weise entstanden sein wie andere Bücher und Schriftstücke. Man hat in frühester Zeit in Indien bestimmte Urkunden gegen die ganze Menge der übrigen Literatur durch ein Wunder abgegrenzt, genau so wie man die Geburt bestimmter Persönlichkeiten vom natürlichen Zeugungsvorgang ausschloß. Der Stammvater der Chou-Dynastie entstand im

Mutterschoß durch das fromme Opfer seiner Mutter Kiang-yuan. Buddha ist nicht zur Welt gekommen wie die Millionen anderer Menschenkinder. Er ist ohne Vater aus seiner eigenen Kraft geboren worden. Wo ein Gott bekannt war, der würdig erschien, Vater des außerordentlichen Menschen zu sein – der Buddhismus kannte keinen solchen Gott –, da wurde die übernatürliche Erzeugung als ein Sohnesverhältnis gedacht. So war Pythagoras eines Gottes Sohn; Plato, Periktiones Sohn, hatte Apoll selbst zum Vater; Augustus wurde Sohn des Zeus genannt; Kabirs jungfräuliche Mutter schenkte sogar nach Bhakta Mala kraft Ramánandas Gruß einem Sohn das Leben. In solchen Gedanken spricht sich eine Wertschätzung aus und sie bedeuten einen Versuch, das Geheimnis der Entstehung des Genies und der außerordentlichen Menschen inmitten des Menschengeschlechts, der keine Wissenschaft auf die Spur kommt, zu erklären. Ebenso steht es mit den Schriften. Die Erklärung für ihr mächtiges Wirken und für ihr Ansehen wird in der besonderen Art ihrer Entstehung gesucht. Sie stammen von keinem Menschen, sondern von der Gottheit selbst, die den gewöhnlichen Zusammenhang der Dinge durchbrach und um der Erlösung und Erleuchtung der Menschen willen selbst zu ihrem Verfasser wurde.

Autorität ist notwendig, besonders in der Religion. Aber eine geistige Autorität ist schwer zu formulieren. Bietet da nicht der Glaube an die Verfasserschaft der Gottheit einen glücklichen Ausweg? Das Buch gibt durch seinen eigenen außerordentlichen Ursprung alle erforderlichen Garantien. Dieser besondere Ursprung entzieht den Inhalt der Prüfung. Hier darfst du nicht prüfen und untersuchen. Die Art der Entstehung des Buches ist ein Wunder, das im voraus die Göttlichkeit des Inhalts beweist. Diese Gewißheit hat eine doppelte Bedeutung gehabt, nicht zum wenigsten innerhalb des Christentums. Sie hat dem Glauben Sicherheit verliehen. Und sie hat die Menschen der Erziehung einer hohen geistigen Macht unterstellt. Aber dabei kann die Religion ja nicht stehen bleiben.

Es ist klar, daß der Wert der Schriften allein durch eine Untersuchung ihres Inhalts geprüft werden kann. Die Theorien über ihre Entstehung beweisen nicht den Wert ihres Inhalts, sondern sie sind selber aus dem Gefühl für den Wert dieses Inhaltes entstanden. Der Prüfende bleibt nicht vor dem schützenden Bau stehen, den die Frömmigkeit über ihren Schätzen aufgebaut und mit dem stolzesten Zierrat geschmückt hat, sondern geht hinein und sieht sie selbst an. Was für Gedanken finden sich da? Was für Persönlichkeiten, welches Frömmigkeitsideal haben die Bücher uns aufzuweisen? Welcher geschichtliche Zusammenhang offenbart sich in ihnen? Was haben sie der einzelnen Seele zu sagen? Was haben sie der Gemeinschaft zu sagen? Hemmen oder fördern sie des Lebens wahre Gestaltungsmöglichkeiten? Welches ist der eigentümliche Wert der Schriften? Besteht er in Lehren oder Anweisungen oder ist es das Leben der Geschichte und die Ausgestaltung der Persönlichkeit zu einer höheren Lebensform? Nur die Durchführung einer solchen Prüfung kann die Berechtigung des Anspruchs der „Bibeln" und ihren Rang unter einander ausmachen. Hinter beim ersten Anblick gleichen Lehren über den übernatürlichen Ursprung

offenbaren sich da neben einander Reichtum und Armut und die tiefsten Gegensätze in der religiösen Welt. Aber diese Prüfung vollzieht sich endgültig nicht in den Gedanken des Religionsforschers, nicht einmal in der durch historische Tradition, Lebensführung und Temperament mitbedingten Erlösungserfahrung der einzelnen Seele oder einer Kirche, sondern während des Laufs der Jahrhunderte im Urteil der Weltgeschichte, im Wettkampf der geistigen Mächte in der Welt und auf Grund der Lebenskraft, die sie zu verleihen vermögen.

In der Lehre von der übernatürlichen Entstehung der Urkunden liegt aber mehr als eine Wertschätzung. Der Bericht vom „Sehen der Worte"*), von Engelstimmen, von Nachschrift nach himmlischem Original, von Passivität bei der Verfasserschaft, vom Diktat der Gottheit enthält mehr als nur die Wertschätzung der Außerordentlichkeit des Inhalts. Es liegt darin ein Stück äußerst wertvoller Wirklichkeitsschilderung, deren einziger Fehler darin besteht, daß sie auf das ausgedehnt wird, was nicht zu solchem Erleben gehört, nämlich auch auf die Schilderung von demjenigen, was die Verfasser jener Schriften genau so wie andere gesehen haben oder berichten hörten, und auf einen durch Tradition oder durch das religiöse oder kirchliche Bedürfnis zusammengebrachten Kanon, während es nur für die Feiertagsstunden der Offenbarung und des geistigen Schaffens Geltung hatte.

Nicht nur die Propheten haben des Herrn Hand über sich gefühlt. Plato wußte, daß „die Sänger ihre Werke nicht durch Weisheit oder irgend eine Kunstmethode hervorbringen, sondern durch eine Art Naturnotwendigkeit und Inspiration wie Weissager und Seher. Denn diese sagen viel schöne Dinge, wissen aber nichts von dem, was sie gesagt haben." Philo von Alexandrien schreibt: „Zuweilen kam ich mit leeren Händen zu meiner Arbeit, da wurde ich plötzlich von Geist erfüllt, Gedanken strömten mir auf wunderbare Weise zu und wurden mir von oben eingegeben, sodaß ich durch die göttliche Eingebung höchlichst erregt wurde und weder vom Ort, wo ich mich befand, noch von den Anwesenden, noch von mir selbst oder dem, was ich schrieb, etwas wußte. Dann fühlte ich in mir eine reiche Gabe des Ausdrucks, einen Genuß des Lichts, eine durchdringende Einsicht, die deutlichste Kraft für alles, was getan werden sollte."

Montanus nannte den Menschen eine Lyra, zu welcher der Herr kommt, um auf ihr zu spielen.

Madame de la Mothe Guyon berichtet über die Entstehung ihres großen Bibelkommentars: „Bevor ich anfing zu schreiben, wußte ich nicht, was ich schreiben sollte. Während ich schrieb, merkte ich, daß ich schrieb, wie ich sonst nie gekonnt hatte . . . . . Ich schrieb mit unbegreiflicher Schnelligkeit, die Hand konnte dem diktierenden Geiste kaum folgen." Swedenborg nannte sich selbst einen Schreiber und Amanuensis des Herrn, der erzählte, was er sah und hörte. Er sagte zu Gjörwell: „Während ich

*) Von den indischen Rischi's wird gesagt, daß sie die Hymnen und die Veden „geschaut" haben. Die Überschrift des Buches Jesaia's: „Gesichte die Jesaia schaute" wird im zweiten Kapitel in einer Form, die Budde als ursprünglicher ansieht, wiederholt: „Das Wort, das Jesaia schaute".

schreibe, habe ich eine vollkommene Inspiration". Voltaire war erstaunt über die Entstehung seines Catilina: „Fünf Akte in einer Woche! Ich weiß, daß es lächerlich klingt, aber wenn die Menschen . . . . ja, wenn sie Gottes Gabe kennten, sollte die Verwunderung geringer sein." Goethe wußte vom wahren Dichter, daß Klang und Gang seiner späteren Dichtung seinem Innern vorschwebt, bevor das Wort sich formt und der Gedanke geboren ist. Des Genies schaffende Wirksamkeit betrachtete Goethe als unerwartete Gaben, reine Gotteskinder, die man mit froher Dankbarkeit aufnehmen soll. Der Mensch muß dann als Gefäß aufgefaßt werden, das eines göttlichen Zuflusses gewürdigt wird. Tegnér war die Dichtung eine himmlische Offenbarung höheren Lebens. „Eigentlich lebte ich nur, da ich sang."

„Leb, Dichtung wohl! Du Seele meiner Seele,
Leb wohl, du Himmelstochter, lebe wohl!
— — — — — — — — — —
Leb, Dichtung wohl, die Wirklichkeit mir war,
Des Lebens Leben, Kern der Ewigkeit."

Kierkegaard sagt von seiner Wirksamkeit als Schriftsteller, daß es gewesen sei, als habe er jeden Tag nur ein bestimmtes Stück aus einem gedruckten Buche abgeschrieben.

Für Mozart waren die neuen unsterblichen Melodien ihm selbst eine unerwartete Offenbarung und eine unverhoffte Freude. Mit bewundernswerter Klarheit hat er ein paar Jahre vor seinem Tode geschildert, wie die Ideen auf ihm einstürmten und Gestalt gewannen „wie in einem schönen, starken Traum". Schumann schreibt, daß er beim Komponieren sich der ganzen kunstvollen kontrapunktischen Technik garnicht bewußt gewesen sei, die er später in seinen Schöpfungen entdeckte. Wordsworth fühlte die Einbildungskraft aus dem Abgrund der Seele seines Wesens aufsteigen und ihn hilflos mit ihrer Macht gefangen nehmen.

„Bin ich erwacht, so sag ich meiner Seele:
Ich schaute deine Herrlichkeit."

Aber er empfand im Augenblick der Inspiration auch die ganze Macht des universalen Daseins und eine jenseitige geistige Welt, die sich ihm öffnete.

Der Beispiele könnten leicht mehr beigebracht werden. Sie enthalten alle dieselbe allgemeine Beobachtung. Des menschlichen Geistes schaffende Wirksamkeit ist eine aufnehmende. Der Mensch kann nichts nehmen, was ihm nicht gegeben würde. Je höher des Geistes Produktivität ist, um so sicherer stellt sie sich als aufnehmend dar, wie wertvoll auch die Vorbereitung sein mag. Die viel belächelten Ausdrücke der alten Dogmatiker von den Schreibern und Federn des heiligen Geistes enthalten mehr Verständnis für die psychologischen Bedingungen der Eingebung und des geistigen Schaffens als etliche moderne Auseinandersetzungen. —

Man wendet jetzt die Hypothese von der unterbewußten Religion der Seele an, um das plötzliche Licht zu erklären, das als eine Gabe und eine Offenbarung durch das Bewußtsein hervorbricht. Das Neue und Überraschende habe im Erdgeschoß unter dem Bewußtsein gearbeitet, bevor es

sich vor dem Blick des Begnadeten erhebe. Eine wie wertvolle Aufklärung eine solche Betrachtungsweise auch enthalten mag, so liegt es doch auf der Hand, daß die Sache damit noch nicht erklärt ist. Werden wir nicht in einen größeren Zusammenhang hineingezwungen? Myers sprach von einem Schweregesetz der Seele, das den Kontakt mit einer Wirklichkeit herstellt, die umfassender ist als diejenige, welche Beobachtung und Reflexion bemeistern können. Eine Untersuchung von Selbstbekenntnissen des künstlerischen Schaffens unter diesem Gesichtspunkt würde gewiß lohnend sein. Was sie erreichen und woraus sie schöpfen, dafür haben die Begnadeten verschiedene Worte. Die Propheten und die Schatzgräber der Religion, die in der prophetischen geschichtlichen Linie arbeiten, wissen von einem Einwirken der tiefsten Wirklichkeit – Gott zu reden. Sollen wir ihnen recht geben?

Es ist wahr, die Forschung nimmt nicht ohne weiteres als zutreffend an, was die großen schaffenden Geister – oder sagen wir die großen begnadeten Empfänger – vom Ursprung der Eingebung sagen. Sie findet, daß die wunderbarsten Erlebnisse in den meisten Fällen nur traditionelle Gedanken auslösen. Das automatische Schreiben findet sich auch bei ganz gewöhnlichen Individuen und gleicht auch da einem Empfangen. Aber die Forschung sieht auch die wenigen Fälle, da neue Lebenswertungen entstanden, geistige Gaben an Generationen der Menschen, die vollen Anspruch auf den hohen Namen Offenbarung machen können.

Wir werden wieder von der Art des Werdens zu demjenigen geführt, was so geworden ist. Die Frage nach dem göttlichen Ursprung kann nicht bei der Form des psychologischen Erlebens stehen bleiben, sie treibt weiter zum Inhalt, zu einer Wertung des Inhalts. Das Wunder der Eingebung ist unleugbar. Bedeutet das nur einen psychologischen Prozeß, eine dem menschlichen Geiste eigentümliche Arbeitsmethode? Oder bedeutet es Offenbarung einer selbständigen geistigen Wirklichkeit? Sind die Eingebungen Strahlen eines höheren Lichts? Ich glaube nicht, daß man ohne wirkliche Mystik mit der lebendigen Religion fertig wird, mit den tiefen Erlebnissen und vor allem mit der Entstehung des lebenbejahenden Inhalts in der Geschichte der Religion. Aber die Zeit ist vorbei, oder sollte doch billig vorbei sein, da man mit einer auf der Natur oder auf den Erscheinungen des sittlichen Lebens oder auf der Geschichte oder dem Seelenleben fußenden Schlußfolgerung allgemeingültig das nachzuweisen beanspruchte, was wohl auch den Gedanken neue Klarheit geben und den Gesichtskreis erweitern kann, aber was doch schließlich eine Sache des Glaubens und der Innerlichkeit ist, eine persönliche Überzeugung, eine intuitive, durch die Aktivität des Geistes und des Lebens beförderte Gewißheit, aber keine Denknotwendigkeit.

Felix Gotthelf, Mahadeva.[1])

Von Richard Meister.

Wer der Bedeutung des religiösen Momentes im menschlichen Geistesleben nachgeht, wird es als eine bemerkenswerte Tatsache feststellen dürfen, daß das indische Denken, hierin ganz unähnlich den Anfängen der abendländischen Philosophie bei den Griechen, nicht den Bruch mit der religösen Tradition vollzogen hat; noch bedeutsamer aber wird ihm an der indischen Philosophie erscheinen, daß sie wie wenige Erzeugnisse des menschlichen Geistes uns darauf führt, jene Probleme, welche zu allen Zeiten Kernfragen einer religiösen Weltbetrachtung gewesen sind, in ihrer ganzen Tiefe zu erleben: die Fragen nach dem Wesen, Schicksal und Sinn unseres individuellen Daseins, nach dem letzten Grund und der Berechtigung des Übels in der Welt, eine Frage, welche die Weisen des Induslandes nicht minder wie die griechischen Tragiker und die christliche Theodizee beschäftigt hat, die Forderung endlich nach einer ausgleichenden Gerechtigkeit, welche, weil in diesem Leben unvollziehbar, in verschiedener Weise zur Annahme eines Fortlebens nach dem Tode oder einer Wiederholung der individuellen Existenz geführt hat. Es ist bezeichnend für das Vorwiegen des religiösen Interesses in der indischen Philosophie, daß für sie das Problem vom Ich und All, von Individuum und Universum zum Angelpunkt geworden ist. Denn die Beziehung unseres Ichs auf den letzten Weltgrund darf als ein eminent religiöses Motiv angesprochen werden, ja ein so feinfühliger Erforscher des menschlichen Gemütes wie Herder bezeichnet geradezu als das Wesen der Religion „das Bewußtsein davon, was wir als Teil der Welt sind".

Ich und Weltwesen, Atman und Brahman sind nach indischer Anschauung identisch. Nicht durch die Sinne erkennbar ist das wahrhaft Seiende, sondern im eigenen Selbst nur ist es aufzufinden; denn seiner wahren Wesenheit nach ist es ein rein Geistiges. In der Seele (Atman) erschließt sich uns das Prinzip des Seins (Brahman); die in Vielheit und Körperlichkeit sich ausbreitende Welt ist dagegen nur ein Trugbild und ein Schein (Maya). Wer diesen Schein durchschaut, dem winkt als Lohn wahre Erkenntnis und Erlösung. Denn auch alles Leiden entspringt der Sonderexistenz. Sowie der Atman, wenn er nach selbstsüchtigem Eigendasein verlangt, sich selbst diese Welt schafft und sich durch sein Tun und Genießen in ihre Leiden verstrickt, so kann er sich von ihr, wenn er sich auf seine wahre Wesenheit besinnt und den Durst nach Dasein in sich erlöscht, wieder loslösen und in die Einheit und Unendlichkeit des Brahman eingehen.

Es ist ein mystisches Erlebnis, welches dieser Lehre zugrunde liegt, ein Erlebnis, wie es denjenigen unter den Griechen zuteil geworden sein muß, welche von einem „Heraustreten aus sich" (ἔκστασις) und einem

[1]) Das Werk, dem die folgenden Betrachtungen gewidmet sind, ist: Mahadeva, ein Mysterium in einem Vorspiel und drei Aufzügen, für die Bühne in Wort und Ton verfaßt, von Felix Gotthelf; das Werk ist Paul Deussen, dem „Wiedererwecker vedischer Weisheit" gewidmet. Dichtung und Klavierauszug sind bei C. F. Kahnt, Leipzig 1909 erschienen, die Erstaufführung fand am 7. März 1910 im Düsseldorfer Stadttheater statt.

„Sein in Gott" (ἔνθεος, ἐνθουσιασμός) zu berichten wußten, und wie es die mystische Vereinigung (unio mystica) christlicher Ekstatiker verkündet, bei der die Seele Gott in sich und sich in Gott findet.

Um ein solches Erlebnis adäquat zu erfassen, versagen schlechterdings bildhafte Symbole wie begriffliche Ausdrücke. Indem aber von diesem Erlebnis aus auf die Welt der Erscheinungen reflektiert wird, wird das Brahman zum Prinzip des Werdens, zur schaffenden Kraft, welche die Dinge aus sich emaniert und als individuelle Seele (Atman) selbst in die Welt eingeht. Nun wandert der Atman von Geburt zu Geburt, bis er die eigene Sonderexistenz als Grund alles Leidens durchschaut, sich selbst als eins mit allem Seienden erkennt und im All aufgeht und verweht (Nirvana).

Dies ist die dialektische Gestaltung, welche die Lehre von der Einheit des Atman und Brahman gefunden hat; noch einen Schritt weiter in der Veranschaulichung geht die Volksreligion. An Stelle des spekulativen Prinzips tritt hier der persönliche Gott Brahma als Weltschöpfer und Herr der Geschöpfe. Die Welt ist Gottes Traum. Aus dem Eingehen des Brahman in die Welt wird hier die Herabsteigung des Gottes (Avatara des Vishnu), durch die er der in Elend und Ungerechtigkeit darniederliegenden Welt die Wahrheit und Erlösung bringt. Aber die Menschwerdung des Gottes ist nicht nur Heilsspendung sondern auch Sühne: denn indem der Gott die Welt erträumend schafft, hat er selbst Teil an dem Durst nach Dasein, er wird mitschuldig an den Leiden der Welt, er wird sündig; denn Sünde ist aller Wille zum Dasein. Darum ist seine Herabsteigung auch Selbsterlösung.[2])

Uns Deutschen ist diese indische Gedankenwelt zuerst im Zeitalter der Romantik nähergebracht worden, so recht erschlossen aber wurde sie erst durch die auf diesem Gebiete klassische Darstellung von Paul Deussen.[3]) Neben die tiefgründigen Ausführungen des Gelehrten ist nun die lebendige Tat des Künstlers getreten: Felix Gotthelfs Mahadeva. Der Vorwurf der drei Aufzüge umfassenden Handlung ist der Goetheschen Ballade „Der Gott und die Bajadere" entnommen. Das Vorspiel stellt das Mysterium von Mahadevas Weltentraum und Menschwerdung dar.

---

[2]) Den mit der indischen Anschauung minder Vertrauten dürfte dieser Gedanke von dem „sündigen Gott" am meisten befremden; und doch fehlt es in der abendländischen Entwickelung nicht ganz an Parallelen hierzu: nach Jakob Böhme († 1624) ist das Prinzip des Bösen, das „Zornfeuer", in Gott selbst, eine ähnliche Bedeutung hat bei Franz v. Baader († 1841) der Begriff der Begierde. Mit der indischen Lehre, nach welcher der Atman sich selbst schaffend durch sein Streben nach Sonderexistenz in diese Welt des Leidens verstrickt, berührt sich zweifellos die Kantische Erklärung des Radikal-Bösen durch eine „transszendentale Handlung" und Schellings Herleitung des Bösen aus einem vorzeitlichen Akte. Schopenhauers darauf bezügliche Lehre ist in bewußter Übereinstimmung mit der indischen Anschauung konzipiert. — Nach einer Anschauung des griechischen Philosophen Anaximander (ca. 611—545) ist der Tod die Sühne für das „Unrecht" der Sonderexistenz.

[3]) Vgl. namentlich Allgemeine Geschichte der Philosophie; 1. Band in drei Teilen, Leipzig 1894, 1899, 1908, eine monumentale Darstellung der indischen Philosophie enthaltend, der auch dieser Aufsatz vielfach verpflichtet ist.

Noch ruht der Gott im tiefen Schlafe des Nichtseins, da durchbricht im ersten Traumerwachen der Wunsch nach Dasein die noch ungeschiedene Nacht seines Schlafes. Das Verlangen gewinnt Gestalt, die Gestalten werden zu Wesen. Immer heller wird der Traum und wacher der Schläfer, bis ihn gellend der Weheschrei der Erdenwesen erweckt. Er schaut seine Tat und sieht nur Leiden und dieses Leiden ist sein Werk. Da beschließt er zur Sühne die Leiden der Welt auf sich zu nehmen, „des Heiles Pfade zu finden, der suchenden Seele in Wahnes Nacht die rettende Leuchte zu zünden". Und hat er eine Seele durch die Kraft aufopfernder Liebe erlöst, dann darf der Gott in die Ewigkeit heimkehren.

Als Brahmane, der zum Gnadenfeste pilgert, erscheint Mahadeva auf seiner Erdenwanderung in der heiligen Stadt Benares. Doch nicht Mitleid und Liebe sieht er hier herrschen, sondern Werkheiligkeit und starren Gesetzesglauben. Der Priester seines eigenen Heiligtumes (Brahmadatta), der Hüter der Gnade auf Erden, — auch er ist darin befangen. Er stößt die in Reue und Heilsehnsucht zerknirschte Bajadere (Maya) als eine durch Sünde und Abkunft — als Tschandali — doppelt verfehmte von sich und treibt sie vom Heiligtum hinweg. Umsonst hält ihm der Pilger (Mahadeva) vor:

„Göttliche Gnade kann nimmer ersterben,
Alles, was lebt, kann sie erwerben.
Die Seele, die sie sehnend sucht,
Von Geburt zu Geburt, durch Leiden und Sünden
Und wäre sie auch verfehmt, verflucht,
Zum Heil wird doch den Pfad sie finden".

Nur Unmut erwecken seine Worte und üblen Verdacht. Selbst Narada, der heilige Büßer und wundertätige Rischi, hat kein Wort der Hoffnung für Mayas Los und zu seinem trostlosen Spruche fügt Brahmadatta den Fluch. Von allen verlassen bleibt Maya zurück, indes die anderen in das Heiligtum eingehen. Da senkt sich auf sie herab das Gnadenwort des Pilgers: „Hoffe, Maya, hoffe froh!"

So hat sie doch noch einen Lichtstrahl in das Dunkel ihrer Verworfenheit und in ihre Tschandalahütte mitgenommen. Daran will sie sich klammern, als sich ihr in ihrem Buhlen (Kama) neuerlich die Versuchung nähert; aber die Schande scheint nicht von ihr lassen zu wollen, schon glaubt sie sich Kama erlegen, da ringt sich noch einmal der Ruf nach ihrem Retter von ihren Lippen — und der Pilger steht vor ihr. Einen Menschen wähnt Kama vor sich und stürzt sich auf den vermeintlichen Nebenbuhler — aber in seine göttliche Gestalt verwandelt tritt Mahadeva ihm entgegen; ohnmächtig taumelt Kama zurück.

Aus schwerer Betäubung kommt Maya zu sich und findet sich bei ihrem Retter geborgen. In opferfreudiger Hingebung weiht sie ihm ihre Dienste. Da verkündet ihr der Pilger all ihr früheres Leben und die Verkettungen ihrer Schuld: Als Brahmanentochter vormals geboren, hat sie ihrem Lebensretter die Hand gereicht, dann aber, als sie seine niedrige Abkunft erfahren hatte, ihn dem Henker als Frevler gegen die Kastenordnung überantwortet. Nun büßt sie als Tschandali und ist ihm (Kama)

in sündiger Leidenschaft verfallen. So läßt der Pilger sie ihre Schuld durchschauen und entfacht in ihr die Flamme liebenden Opfermutes. In der Vorahnung kommender Erlösung sinkt Maya in friedlichen Schlummer. Nun hat der Gott sein irdisches Werk vollbracht. Noch einmal wendet er sich mit einem Segenswunsch an die sanft Ruhende und folgt dann Yamas, des Totenfürsten, Ruf.

Am Morgen erwacht Maya an des Pilgers Seite, sie neigt sich über ihn, aber sie umarmt einen Toten. So trifft sie der Zug der Gläubigen, welche vom Priester und den Büßern geführt zur heiligen Stätte schreiten. Man reißt sie von dem Leichnam und zeiht sie des Brahmanenmordes. Da tritt Kama vor, der aus der Ohnmacht erwacht ist, und will sie retten: auf die wunderbare Erscheinung, die sich ihm in der Nacht gezeigt hatte, weisend, glaubt er in dem Pilger einen Höllendämon zu erkennen, der in Truggestalt sich Maya genähert hat und nunmehr, da er den Leib wieder verlassen, sie durch den verhängnisvollen Verdacht ins Verderben stürzen will. Schon ist das Volk ganz von seiner Erzählung befangen, aber der Priester verweigert ihm, der mit der Unreinen Gemeinschaft gepflogen hat, den Glauben: er kenne den Toten, kein Höllendämon sei er gewesen, sondern eine Brahmane, kundig heiligen Vedawissens; als seinen Nebenbuhler habe Kama ihn getötet. Empört über diese Beschuldigung zückt Kama gegen den Priester das Schwert, doch die Menge, rasch umgestimmt, wirft sich ihm entgegen und entwaffnet ihn. Da tritt Maya vor und bekennt sich als eine Mörderin: „Ich haßte einst den, der mich hegte, ich mordete einst den, der mich minnte; zu frommer Buße biet' ich mich frei". Unkund der wahren Bedeutung dieser Worte, hält nun das Volk neuerlich Maya für die Mörderin des Pilgers — da tritt Narada dazwischen und seinem dem Ewigen zugewandten Sinne erschließt sich der bedeutungsvolle Zusammenhang der Geschehnisse. Wohl hat Maya getötet, aber in ihrem früheren Dasein, und wenn sie sich heute zur Buße darbietet, so ist es nicht das Geständnis neuer Schuld, sondern Genugtuung für jene alte. Der Pilger aber war kein anderer als der Gott, der wiederum herabgestiegen war und an einer, die am tiefsten gefallen war, die Größe seiner Gnade geoffenbart hat.

Mit göttlichen Ehren verbrennt man den Leichnam und entsühnt stürzt sich Maya in die Flammen des Holzstoßes: „Siehe ich komme, dich treu zu geleiten ins Reich der ewigen Ruh'". Vereint und erlöst gehen Maya und der Gott in Nirvana ein.

Indem Gotthelf zur Darstellung des der indischen Weltanschauung und Religion zugrunde liegenden Erlebnisses die konkreteste Form, welche dieses erfahren hatte, den Mythos, verwendete, ist er mit sicherem künstlerischen Instikt dem Fehler dramatisierter Metaphysik und doktrinärer Allegorisierung ausgewichen und hat seiner Dichtung jene lebensvolle sinnliche Anschaulichkeit gewahrt, welche gerade das Drama am wenigsten entbehren kann. Indem er ferner dem Erlösungswerke Mahadevas und der Heilsehnsucht Mayas die Starrheit des auf seine eigne Selbstgerechtigkeit pochenden Gesetzesglaubens und die Befangenheit im Vorurteil gegenüber-

stellt, hat er den Boden für eine kraftvolle dramatische Handlung bereitet. Anderseits hat das Zurückgehen auf den Mythos und die durch die Form des Musikdramas bedingte Verdichtung der Handlung es ermöglicht, ein in den einfachsten aber monumentalsten Linien gehaltenes Bild zu schaffen, durch das hindurch wir auf den rein-ethischen, allgemein-menschlichen Gehalt blicken: die Erlösung durch Selbstbesinnung und Selbstüberwindung. Auch kann die Musik die von den Wundern des Übersinnlichen kündenden Erregungen der Seele in Leiden und Erlösung selbst dort noch zum Klingen bringen, wo das Wort kaum mehr anzudeuten vermag. Vollends indem Gotthelf in der Idee der Dichtung die erlösende Erkenntnis der Selbstbesinnung mit der erlösenden Tat der aufopfernden Liebe verknüpft, hat er die Brücke vom indischen Denken zur christlichen Anschauung geschlagen.

„Heimwärts weiset dir den Pfad höchsten Opfers Liebestat".

Besprechungen.

P. J. Möbius. Die Hoffnungslosigkeit aller Psychologie. Verlag von Carl Marhold, Halle a. S. 1907.

Die vorliegende Schrift des bekannten Verfassers der Arbeiten über das Pathologische bei Göthe, Schopenhauer, Nietzsche u. a. sollte eigentlich die Überschrift tragen: Die Hoffnungslosigkeit aller empirischen Psychologie. Denn er hält zwar die ganze bisherige mit so großem Eifer betriebene empirische Psychologie für unfruchtbar, ist aber offenbar der Ansicht, daß sie, wenn sie den unvermeidlichen Schritt über die Erfahrung hinaus in die Metaphysik hinein tut, zu wertvollen Ergebnissen gelangen könne. Daß dieser Schritt nicht zu vermeiden ist, scheint dem Verfasser daraus hervorzugehen, daß jedem Beobachter das seelische Leben nur an einer einzigen Stelle zugänglich ist, nämlich bei sich selbst. Wenn er seinen Mitmenschen ähnliches zuschreibt, wie er es in sich findet, so schließt er darauf nur aus Analogie „egomorphistisch sozusagen". Er geht also damit über die Erfahrung hinaus, er treibt Metaphysik (S. 14f.). Soll Psychologie überhaupt möglich sein, so muß sie dies bewußt durchführen und die Lücken des in der Erfahrung vorgefundenen seelischen Lebens durch metaphysische Hypothesen ergänzen. Sie gelangt dann schließlich zu einer idealistischen Gesamtansicht, für welche das, was wir Seele nennen, nur ein Ausschnitt ist aus einem einheitlichen Seelenreiche und die für uns unbewußten Seelenvorgänge nur Vorgänge in einem anderen Bewußtsein sind.

Der Verfasser übersieht, wie vieles auch sonst der Forscher nur erschließt, ohne es selbst beobachten zu können. Sollte das alles deshalb schon Metaphysik sein? Er gibt aber selbst empirisch-psychologische Ausführungen populärer Art über Gefühle, Triebe, Vorstellungen. Der Psychologe soll jene Schulausdrücke „wie Gift" meiden (S. 14). Es ist nicht einzusehen, weshalb dem modernen Psychologen (den übrigens der Verfasser wenig zu kennen scheint, wenn er sagt: „Die Vertierung des menschlichen Trieblebens ist ein wirkliches testimonium paupertatis der Psychologie" (S. 29)) nicht erlaubt sein sollte, was jeder anderen Wissenschaft

selbstverständlich ist: die in der Sprache vorhandenen Namen für bestimmte Vorgänge begrifflich scharf zu umgrenzen und, wo diese nicht ausreichen, geeignete neue Bezeichnungen zu schaffen, um eben dadurch die Unklarheit der populären Seelenlehre zu überwinden und eine wissenschaftliche Erkenntnis des Seelenlebens anzubahnen.

Dresden. Th. Elsenhans.

Eisler, Rudolf. Einführung in die Erkenntnistheorie. Darstellung und Kritik der erkenntnistheoretischen Richtungen. Leipzig 1907. Ambrosius Barth. 5,60 u. 6.40 *M*.

Auf Grund von umfassenden Kenntnissen gibt der Verfasser eine klare knappe und doch allseitige Übersicht über die verschiedenen Lösungen der erkenntnistheoretischen Probleme. Gerade durch die gegenseitige Kontrastierung derselben tritt das Spezifische jeder einzelnen Richtung besonders deutlich und scharf hervor, sodaß das Buch in besonderer Weise geeignet ist, in der Subtilität dieser Fragen dem weniger Eingeweihten zunächst eine gewisse Klarheit der Perspektive zu geben. Der Standpunkt des Verfassers ist speziell den Kreisen dieser Zeitschrift außerordentlich günstig: ein Idealrealismus oder objektiver Phänomenalismus, der sich gleich sehr von den unlebendigen Abstraktionen einer einseitigen Immanenzphilosophie wie von dem in naiven Realismus zurückfallenden modernen Standpunkt der sogenannten „reinen Erfahrung" fernhält. Bemerkenswert für uns ist außerdem die Anerkennung eines in den Bewußtseinsaktionen sich selbst setzenden Willensichs, das zusammen mit den der phänomenalen Welt zugrunde liegenden spirituellen Willenseinheiten auf eine überempirische Welt hinweist und so nicht nur die Möglichkeit, sondern auch Notwendigkeit einer „kritischen Metaphysik" begründet. Letztere führt nach E. zu einem metaphysischen Personalismus, der für die christliche Apologetik eines der Hauptverteidigungsmittel ist gegen pantheistischen Monismus und den weitverbreiteten erkenntnistheoretischen Objektivismus, der die Hauptstütze des Personalismus, ein irgendwie als selbständig anzuerkennendes Ich, untergräbt.

Heidelberg. Ott.

Benzmann, Hans. Evangelienharmonie. Mit Holzschnitten von Albrecht Dürer, Lucas Cranach, Altdorfer und Burgkmair. Verlegt bei Fritz Eckardt in Leipzig. 1909. 245 S. Brosch. *M* 4,50, in Leder geb. *M* 12.—

Einer unserer innigsten Dichter schenkte uns hier ein Leben Jesu, wundersam erfühlt aus dem Zeitlosen und Immerseienden heraus und doch auf den festen Grund der wirklichen Geschichte gestellt, die angewandte Seelenkunde ist. Es ist daraus das persönlichste und lebenbejahendste Christusgedicht unserer Tage geworden, das aber trotz aller Gemüthaftigkeit, Güte und Schönheit eine reiche Philosophie uns fühlbar macht. Dabei ist Benzmann tief hinabgestiegen in die Schächte der göttlichen Jesusseele und schlug mit seinem, kunstvoll geformten Hammer an die kostbarsten und geheimnisvollsten Goldgänge, die hier noch immer im Verborgenen liegen. Der Dichter schrieb kein Christusepos, sondern er schrieb seine Erlebnisse, die er an Jesus hatte, ungezwungen in einzelnen Gedichten nieder, als wunderbare Entdeckungen in den stillen Gebieten seiner Seele, Ereignisse, die seine tiefe philosophische Begabung so seltsam zum Leben in Beziehung setzt und mit dem Duft moderner Geistigkeit umgibt. Diese einzelnen Gedichte

formten sich ihm dann zu einem harmonischen Kunstwerk von seltener Geschlossenheit. Die verschiedensten Elemente einer persönlichen Christusauffassung sind hier in diesen wundersam klingenden Versen vereinigt: Jesu überwältigend demütiges Leben, die schlichte Geschichte, die aus einem innigen Fühlen und Deuten der Welt über Bitternisse und Stürme zu einem grauenhaften Sterben führt, der lebenbejahende Idealismus, der nicht im Grabe bleiben konnte, die ergreifenden Zukunftshoffnungen mit dem kindlich-zart behüteten Geheimnis vom Reich des Guten, die Klarheit und Unbefangenheit seiner göttlichen Seele, sein Schauen durch ungetrübtes Licht, der rasche Pulsschlag und die Frische des genialen Poeten und, was den Heiland besonders hinreißend, ewig und einzigartig macht: die schenkende Lebensfreude, das märchentiefe Herz und der rührende Glaube an den unendlichen Wert der Menschenseele. Wie ein inniges Lied münden diese Melodien in unserem Gemüt und rühren hier an die persönlichsten, unreflektiertesten Regungen. Die Geschichte eines Demütigen und doch die Geschichte des Göttlichsten, weil er der Menschlichste war! Benzmann flicht dem stillen Mann mit der Dornenkrone schneeweiße Blütenkränze um die Schläfen und spielt unter seinem Kreuz mit zarten Geigentönen das uralte Lied vom Menschensohn und von den an schmerzhaften Stürmen reichen Wegen der Seele. Es klingt aus blütenden Menschlichkeiten heraus, seltsam durchwirkt von dem Goldschimmer tiefer Religiosität und stummer Leidenschaftlichkeit; ein edler Ton warmer Männlichkeit redet aus dieser feinen Melodik und hüllt uns in die mystischen Schleier einer traumhaften Begegnung. Unser ganzes Leben schluchzt und lacht aus diesem Lied: unser eigenes Ich und sein Werden, das Paradies des Kindes, das Suchen und Finden der Geschlechter, die herrliche Gloriole der Mutterschaft, der Hochsommer unseres Lebens, viel, viel Sehnsucht und Zutrauen, dann die ersten Nachmittagsschatten und oft plötzlich der leise Blätterfall, den die Nebel des Todes bringen . . . . Das Beste, was in dem Dichter dieses Jesusbuches wohnt, hat er hier ans Licht gebracht. Man wird es mit Ergriffenheit lesen.

Wien. Franz Strunz.

A. Pauli. Auf der Spur des Lebens. Tagebuch eines jungen Theologen. München. Beck. 1909. 168 S. Leicht geb. *M* 2.25.

In diesem Tagebuch eines jungen Theologen handelt es sich nicht nur um theologische Fragen, sondern um Lebensfragen. Es ist ein ausgesprochen aggressives Buch; und es stecken Probleme darin. Der Verfasser meint: auch eine Lösung; und darum hat er sein Buch geschrieben. Gewiß, es redet uns von der subjektiven Lösung einer persönlich empfundenen Spannung. Aber diese Lösung ist auch hier so ausgefallen, wie solche Lösungen zumeist geraten: sie ist in ihrer Schroffheit nicht wirklich fertig.

Ein junger Geistlicher wird an einem einzelnen Erlebnis — es ist die Frage nach seiner Verehelichung — mit seiner statutarischen d.h. allzu positiven Auffassung der positiven Religion innerlich zu schanden, einer Auffassung, die ihn anweist nach Gottes Willen in dem unmittelbaren Wortlaut vereinzelter Schriftforderungen und nach seinen Winken in einzelnen Auffälligkeiten seines Lebens zu suchen. Ihm löst sich der Konflikt, als er erkennt, wie sich ihm bestimmte einzelne Moralgesetze und eine ganze Summe überlieferter Religionsvorstellungen, d.h. aber das spezifisch „Positive" an der überlieferten Religion, als ein verhüllender Nebel vor die Wirk-

lichkeit geschoben. Indem er nun all' diese Forderungen und Vorstellungen ausschaltend, mit unbeirrtem Wahrheitssinn einfach „der Lage der Dinge auf den Grund zu kommen und ihren Anforderungen gerecht zu werden" sucht, findet er beides zugleich: die innere Einheit seines Wesens anstatt der inneren Zerrissenheit, die durch ganz äußerliche Gebote verursacht war, und einen nahen, ihn durch alle tatsächlichen Ereignisse, sobald er nur recht acht gibt, immer erziehenden Gott anstatt eines in tiefstem Grunde fernen, der ihm nur durch das Medium religiöser Vorstellungen gegeben war und in besonderen Einzelerlebnissen, in welchen er nach dem „deus ex machina" haschte.

Also Befreiung von der drückenden Last des Positiven in allgemeingiltigen Geboten und Vorstellungen zu einer ganz unmittelbaren persönlichen Wahrheit und Lebendigkeit, Zurückführung der Religion auf unmittelbare, eigene, einfach menschliche Lebenswahrheit, Versetzung ihres Lebens in die unmittelbare Gegenwärtigkeit des klar erfaßten tatsächlichen Augenblicks und seiner Forderungen und Befreiung von aller Last der Vergangenheit, Protest gegen alle Heraushebung eines Gebietes des besonders Religiösen und spezifisch Christlichen: das ist das Thema dieser Tagebuchgeschichte. Es ist das Joh. Müller'sche Evangelium. Nach seiner „Wiedergeburt" erklärt der junge Theologe, kein Gewicht darauf zu legen, ob man ihm nun noch den Christennamen zuerkenne oder nicht. Es kommt auf das besondere Positive wirklich gar nichts an; alles liegt an der ungebrochenen menschlichen Lebenswahrheit.

Wir geben P. darin recht: man kann das Positive überschätzen. Im Christentum selbst ist sozusagen eine Spannung zwischen Universalismus und positiver Art. Es tritt als ein Besonderes in die Erscheinung und will zugleich menschheitlich sein. Vergleichen wir's einem lebendigen Quell, der in der Geschichte der Menschheit emporsprudelt. Da sagen die Einen: er muß zum Strome zusammengefaßt bleiben, der in festen Grenzen durch die Wüste der Menschenwelt rinnt; damit etwas wachse und gedeihe, muß es ausgepflanzt und direkt an den Ufern dieses Stromes eingepflanzt werden. Diese Umpflanzung aber läßt es jederzeit irgendwie seine Art ändern. Die andern dagegen meinen, das Christentum sei bestimmt, als ein lebendiger Quell rings das ganze Erdreich der Menschheit zu tränken und diesem Erdreich ein Wachsen und Gedeihen zu entlocken, das allerdings ohne diese Bewässerung da nie hervorgetrieben worden wäre; es sei aber nicht nötig, daß man auf der Landkarte den Fluß „Christentum" deutlich weisen und zeigen könne, wie alles von überall her zum Christentum gekommen. Pauli stellt sich auf die Seite dieses Universalismus. Und damit ist er gewiß nicht im Irrtum.

Aber: P. vergißt nun ganz, daß ein Quell von bestimmtem Wassergehalt da ist. Oder richtiger: er vergißt es freilich nicht ganz; doch kommt ihm nicht voll zum Bewußtsein, wie weit seine Wirkungen reichen. Er spricht es wohl aus, daß der junge Theologe seines Tagebuchs mit seinen Erlebnissen unter dem Einfluß des Christentums steht; er übersieht aber, daß dieser Einfluß grade an dem entscheidenden Punkte sich bemerkbar macht: bei der rechten Erkenntnis nämlich der jeweiligen Lage der Dinge und der in ihr enthaltenen Anforderungen. Wie in aller Welt erschließt sich denn das? Pauli sagt: nur ja nicht sich den Nebel überlieferter Moralgebote und überlieferter religiöser Vorstellungen dazwischen treten lassen, wenn man die Anforderungen erkennen will, die im Wesen der Sache liegen. Wir

brauchen nach ihm scheint's keinerlei Wegleitung zu dieser Erkenntnis; es bedarf nur dessen, daß wir uns die Augen ausreiben. Es ist im Grunde schrecklich einfach, die Forderung der Lage zu erkennen. Wenn wir nur recht hinhören wollten! Sonderbar, daß man erst dazu ermahnt werden muß.

Ich muß gestehen, hier wird mir etwas wunderlich. Ich fürchte, klingende Schlagworte zu hören. Jene so deutlich redende Lage erscheint mir doch stark verdächtig. Ist's nicht vielmehr so, daß allerlei Lage undurchsichtig und dunkel bleibt, solange wir nicht den richtigen Schlüssel für sie haben? Sie ist gar nicht in sich selbst für uns lebendig; sie wird es erst dann, wenn sie der rechte Zauberstab berührt. Den Schlüssel für die mancherlei Lagen unseres Lebens entnehmen wir aber — den von Pauli bei Seite geschobenen Moralgesetzen und religiösen Überlieferungen. Oder wo sollen wir uns sonst solche Schlüssel und Zauberstäbe holen? Ein Nebel, der sich zwischen uns und die Wirklichkeit schiebt, sind diese Dinge ja doch nur, wenn man sie falsch auffaßt, wenn man, was eine Wegweisung für eigene Erfahrung und eigene Entscheidung sein soll, unmittelbar selbst als schon vollzogene Entscheidung nimmt oder an Stelle eines eigenen Erlebnisses setzt. Also, wenn wir uns die Augen recht ausreiben, dann merken wir, daß nicht diese Dinge selbst der verhüllende Nebel waren, sondern es lag an unserem Auge, daß sie uns nur als so ein verhüllender Nebel erscheinen wollten.

So muß ich grade ins Zentrum der Pauli'schen Gedanken ein Fragezeichen setzen Seine Befreiung vom Positiven erscheint mir doch etwas unbedacht. Es ist dasselbe zu rasche und nicht genügend umsichtige Verfahren wie bei Joh. Müller. Freilich: es klingt, darum wirkt es; und es klingt auch darum, weil wirklich eine Wahrheit darin ist. — Aus dieser Abweichung im Zentralen ergeben sich nun allerlei Abweichungen im Einzelnen. Von denen soll aber hier nicht mehr die Rede sein.

Wie sehr ich mich mit den Ausführungen des Tagebuchschreibers herumgestritten habe, freue ich mich doch, dem tapferen Büchlein begegnet zu sein.

Th. Steinmann.

P. Wernle. Einführung in das theologische Studium. Tübingen. Mohr. 1908. XVI u. 524 S. geh. *M* 7.—, geb. *M* 8.60.

Für wen wohl ist diese Einführung ins theologische Studium gemeint? Soll sich wirklich der theologische Anfänger über das Buch setzen und es durchlesen? W. erklärt im Vorwort, er habe sich dabei „die wirklichen Studenten vorgestellt"; wäre aber da nicht am Ende doch weniger mehr gewesen? Wird einen Anfänger die Fülle nicht vollständig verwirren? Und jedenfalls zum fortlaufenden Durchstudieren ist das Buch nicht geeignet, wenn man nicht schon orientiert ist und sich dafür interessiert, wie sich wohl der Verfasser zu den einzelnen theologischen Problemen stellen wird. Daran nun allerdings kann man seine Freude haben. Wie stark ist doch das Bemühen, den Zeiten ihre Eigenart zu lassen und überall zum innersten religiösen Kern hindurchzudringen! Die ganze religiöse Tradition wird aus der bloßen überlieferten Vorstellung und dem bloßen überlieferten äußeren Gebrauch in einen fortlaufenden Zusammenhang religiösen Lebens transponiert und dieses Leben uns nahe zu rücken gesucht. Es ist alles ein Ringen um den echten lebendigen Traditionalismus des religiösen Erlebnisses, ohne welchen Religion nicht lebenskräftig ist, an Stelle des falschen, von Gebrauch und Vorstellung allein,

an dem sie so leicht erstarrt. Darum wünschte ich das Buch in recht vielen Händen, aber grade gereifterer, welche dem Christentum ernsthaft wirklich nachsinnen möchten und dafür einige Zeit erübrigen können. Nicht, damit sie es in einem Zuge durchlesen, sondern damit sie, seinen Wegweisungen folgend, nun auch weiter studieren, je nach der Richtung ihres Interesses von der angegebenen Literatur lesen und so in ein freies und zugleich frommes Verständnis des Christentums und seiner Fragen und Antworten hineinwachsen. Freilich, sie wandern dann etwas mit gebundener Marschroute; denn W's Buch ist sehr persönlich. Um nicht wenige z.T. sehr bedeutsame Einzelheiten würde ich mit dem Verfasser streiten z.B. seine Hochschätzung der Ekstase in der Religion u. A. m.

Von theolog. konservativer Seite hat man dem Buche den Vorwurf gemacht, es sei eine Einführung speziell in das Studium der liberalen Theologie. Daran ist etwas Richtiges. Grade theologischen Anfängern wird es keinen andern Dienst der Einführung als eben diesen leisten können. Namentlich im Anfang wird die Tradition ziemlich kurzer Hand aus dem Wege geräumt. Grade für Theologen halte ich das nicht für den gewiesenen Weg der Einführung. Wie sehr sich der Theologe mit der Tradition wirklich auseinandersetzen und sich von ihr nicht binden lassen soll — sie ist doch eine so starke und grade auch starke religiöse Macht, daß die Auseinandersetzung mit ihr ihn ruhig auf Schritt und Tritt seiner geschichtlichen, besonders biblischen Studien begleiten mag. Wenn er vom Traditionellen abweicht, muß er sich dessen auch in all' seiner Bedeutung auf Schritt und Tritt bewußt sein; sonst ist Gefahr, er wird zu sehr nur ein Mitläufer, der — grade weil er sich nicht im Einzelnen mit der Tradition auseinandersetzte — später ihrem Druck auch wieder ohne klare Auseinandersetzung nachgibt. Und wichtiger als daß die einzelne Entscheidung des Studenten in der Richtung fällt, welche ich persönlich für die richtige halte, muß es mir als einem, der ihm zum Studium Anleitung gibt, doch immer sein, daß er *selbständig* und der Bedeutung seiner Entscheidung bewußt, sei es nun für, sei es gegen die Tradition, entscheidet. Daß es dazu namentlich in seinen Anfängen nicht immer Anleitung gibt, ist mein schwerstes Bedenken gegen W's Buch, das ich damit freilich an einem Ideale von Einleitung in das theologische Studium messe, dessen Forderungen sich schwerlich sonstwo erfüllt finden dürften.

Th. Steinmann.

Eingesandte Bücher.

Fr. Traub, Philos. u. Theologie. Eine Unters. üb. d. Verhältnis d. theor. Phil. z. Grundproblem d. Theol. Tübingen. Mohr. 1910. 5.—.

Fr. W. Förster, Autorität u. Freiheit. Betrachtgen z. Kulturproblem d. Kirche. Kempten. Kösel. 1910. 2.50. 3.25.

R. Eucken, D. Sinn u. Wert d. Lebens. 2. Aufl. Lpz. Quelle & Meyer. 1910. 2.40. 3.20.

R. Kittel, D. altteſtl. Wiſſenſchaft. ebda. 3.—. 3.50.

M. Verworn, D. Mechanik d. Geisteslebens. 3. Aufl. Lpz. Teubner. 1910. Aus Nat. u. Geisteswelt. 2.—.

H. Ziller, D. moderne Bibelwiſſenſchaft u. d. Kriſis i. d. evang. Kirche. Tübingen. Mohr. 1910. 2.50.

B. Duhm, D. kommende Reich Gottes. ebda. 1910. —.75.

E. Simons, D. Konfirmation. ebda. 1910. 1.—. (Lebensfragen 23.)

Der religiöse Wahrheitsbegriff in der Philosophie Rudolf Euckens

Von Karl Bornhausen

Das Problem des Wahrheitsbegriffs

„Die alte und berühmte Frage, womit man die Logiker in die Enge zu treiben vermeinte und sie dahin zu bringen suchte, daß sie sich entweder auf einer elenden Diallele mußten betreffen lassen oder ihre Unwissenheit, mithin die Eitelkeit ihrer ganzen Kunst bekennen sollten, ist diese: was ist Wahrheit?“ [1]) Mit diesen Worten leitet Kant in der Kritik der reinen Vernunft die Untersuchung des Wahrheitsbegriffes ein, und der Humor, den er über die Sophistik des Wahrheitsstrebens an dieser Stelle ausgießt, zeigt, daß er diesen Begriff nicht mit der Wärme des Idealisten erfaßt, sondern ihm Mißtrauen entgegenbringt. Was sollte auch der Transszendentalphilosophie der Begriff der Wahrheit bedeuten? Auf dem Boden der Logik ist er ihr nur eine unklare Wertbezeichnung der Erkenntnis. Soll das Apriori der Möglichkeit der Erfahrung mit der Wahrheit identifiziert werden? Allerdings gebraucht Kant bei dieser Erörterung den schwierigen Begriff, [2]) aber nicht, ohne ihn sofort zu erklären: „Einstimmung mit dem Objekt“ setzt er in Klammern hinter das Wort Wahrheit. Was anders will er damit sagen, als daß es wohl immer vergebliche Mühewaltung sein dürfte, dem Begriff der Wahrheit eine wissenschaftliche Eindeutigkeit zu geben! Daher gebraucht er das Wort auch verhältnismäßig wenig; er verwendet es nie, wo es ihm auf die unbedingte Sachlichkeit und Bestimmtheit des Gedankens ankommt; dieser Begriff, der das Heiligste der Menschenvernunft verkörpern will, er wird vor dem reinen Denken zum unsicheren Ausdruck des Meinens und Wollens, viel Reichtum des Gefühls in sich bergend, Denken, Wollen, Glauben einschließend, aber er entbehrt der Klarheit. Ist es doch sogar prinzipiell unsicher, ob die Wahrheit als Urteilsmaßstab über das Objekt uns zur Verfügung steht oder ob sie den Dingen als Wesensbezeichnung einwohnt. Idealismus und Realismus scheiden sich stets neu über diesem Gegensatz, und was dem einen wahr ist, ist dem anderen gewiß unwahr. Taugt dann dieses Wort überhaupt noch zur philosophischen Arbeit?

Die Vorsicht, mit der Kant den Wahrheitsbegriff gebrauchte, und der einfache idealistische Sinn, den er ihm gab und an den wir später anknüpfen werden, konnte dem allgemeinen Ansehen, in dem der reiche wohlklingende Ausdruck stand, keinen Abbruch tun. Und besonders das reali-

[1]) Kant, Kritik der reinen Vernunft, 2. Aufl., S. 82f.
[2]) a. a. O. S. 196 f.

tätenfrohe Jahrhundert der Erfindungen wollte sich immer neu stärken an der Gewißheit, daß die Wahrheit allenthalben in Außenwelt und Innenwelt zu finden sei. So hat sich der idealistische Panlogismus an einer spekulativen „Wahrheit" berauscht und die materialistische Richtung der Gegenwart in der naiven Hinnahme des objektiv Sinnlichen ihre „Wahrheit" gefunden. Immerhin trat aber dabei eine Unterscheidung auf, die die Wahrheit immer je einem bestimmten Gebiet zuwies und auf ihm dann den Allgemeinsinn der Weltanschauung ruhen ließ. Verschiedene Möglichkeiten waren bei dieser Begriffswendung vorhanden.

1. Zunächst konnte man versuchen, den Begriff der Wahrheit in dem Gebiet der Logik beizubehalten und ihn dort als synonym mit „Richtigkeit" den Charakter der Erkenntnis bestimmen zu lassen. Einer doppelten Möglichkeit wurde dabei nachgegangen. Einmal wurde im Fortgang der philosophisch-kritischen Arbeit die Errungenschaft Kants festgehalten und die Wahrheit als diejenige Richtigkeit des Objekts angesehen, die der Mensch mit Hilfe seiner Sinne auf Grund des Apriori der reinen Vernunft den Dingen beilegt. Damit wurde der Außenwelt der Erscheinungen auf Grund der Kritik an der naiven Sinnenerkenntnis eine „subjektive Objektivität" beigelegt, wie die Gegner Kants sie gerne bezeichneten. Die Wahrheit erscheint dabei als etwas den Menschen durchaus Immanentes; die Objektivität der Wahrheit ist allein auf den Menschen bezogen, sie ist kein „An sich". Diese Auffassung, die Richtigkeit der dinglichen Erkenntnis als Wahrheit nur auf den Menschen zu beziehen, ist der ganzen nach Kant sich nennenden Philosophie selbstverständlich geworden. Die „Kopernikanische Drehung" verändert den Sinn der Wahrheit.

Doch an dieser Kantischen Bescheidung hat sich die moderne exakte Naturwissenschaft, besonders die Biologie nicht genügen lassen. Das ungemeine Fortschreiten der Naturerkenntnis gerade auf Grund der sinnlichen Beobachtungen, der materiellen Experimente ließ die Reserve Kants als unnötig erscheinen, und ein philosophischer Materialismus nahm im weitesten Maße wieder die Identifikation von Wahrheit und sinnlicher Erscheinungsform vor. So hat sich in der Philosophie weithin wieder ein naiver Realismus eingebürgert, der das Wesen und die Wahrheit der Dinge in ihrer äußeren Erscheinung zu fassen und damit das Problem des Ding an sich zu lösen meint. Die Art, wie diese Wahrheitsauffassung von den verschiedenen Philosophen vertreten wird, steigert sich von der unbedingten Dogmengläubigkeit, die ein Häckel für die Realität der Außenwelt verlangt, bis zu der Feinheit realistischer Spekulation, mit der Bergson[3]) in der neuen

[3]) Vgl. seine Werke: Essai sur les Données immédiates de la conscience, Matière et mémoire, L'évolution créatrice, alle erschienen in Paris bei Alcan, und meinen Aufsatz über die Philosophie H. Bergsons in der Zeitschrift für Theologie und Kirche 1910 1. Heft S. 39—77.

Methodik der Biologie den materialistischen Wahrheitsbegriff zu stützen hofft. Gerade die moderne Biologie hat ja neue Materialien zur Bearbeitung des Erkenntnisproblems herbeigebracht und ermöglicht so eine produktive Revision des erkenntnistheoretischen Wahrheitsbegriffes für Idealismus und Realismus. Wenn die Auseinandersetzung der beiden Geistesrichtungen meist auch noch so erfolglos erscheint, tatsächlich dient sie doch dazu, den Doppelsinn der Wahrheit auf dem Boden der Erkenntnis klar herauszuarbeiten und den prinzipiell verschiedenen Gehalt, der diesem Begriff beigelegt wird, tiefer erfassen zu lassen. Wird darüber auch die Wahrheit der Erkenntnis dauernd unsicher, so kann doch ihre Richtigkeit um so fester erstrebt und fundiert werden. Alle Skepsis, die sich an den Begriff der erkenntnistheoretischen Wahrheit bei der Zwiespaltung der Geistesrichtungen anschließen könnte, wird überwunden durch die Einsicht, daß es sich in der Logik um die Richtigkeit, um die Reinheit der Erkenntnis handelt. Mag sich dann der Realismus mehr um die Richtigkeit, der Idealismus mehr um die Reinheit der Erkenntnis bemühen, der Begriff der Wahrheit tritt damit wieder in den Schatten zurück, den Kant ihm geboten hatte und den er haben muß, weil er im klaren Streit der Geister um die Erkenntnis dem prinzipiellen Doppelsinn verfallen erscheint.

2. Das andere Gebiet, das dem Wahrheitsbegriff mit mehr Erfolg zur geistigen Domäne zugewiesen wurde, ist die Ethik. Und allerdings scheint es, als ob sich die Wahrheit hier eindeutig zur Bestimmung des Zieles der sittlichen Aufgabe verwenden lasse. Sollte es nicht eine glückliche Lösung des ethischen Problems bedeuten, wenn die Abzweckung des Sollens durch den Gedanken der Wahrheit garantiert würde, wenn das Gute von der Vernunft geweiht würde durch die Gefühlsbejahung der Wahrheit? Denn es bleibt die Eigenheit der Wahrheit, das persönliche Gefühlsmoment in sich mitschwingen zu lassen: die Wahrheit ist nicht unpersönlich. So wäre dann das Ziel des Wollens durch die Wahrheitsidee bestimmt und ein einheitlicher Wahrheitssinn in der Ethik gefunden, der dem weiteren persönlichen Begriff der Wahrheit entspräche. Das Wahre bestätigt das Gute.

Diese eindeutige Bestimmung der Wahrheit wird aber durch die Wandlungen der sittlichen Auffassungen in der Geschichte der Philosophie doch unmöglich gemacht. Wie immer wieder im Lauf der Zeiten so ist gerade letzthin eine philosophische Richtung aufgetreten, die nicht das Gute durch das Wahre bestätigen, sondern das Wahre von dem Gute abhängen ließ. Es ist die Aktivitätsphilosophie und der mit ihr zusammenhängende Pragmatismus, der jetzt diese Umdrehung wieder vollzogen und damit den Sinn der Wahrheit auf dem Boden der Ethik zur Diskussion gestellt hat. Vor allem im Pragmatismus nimmt die Wahrheitsfrage den breitesten Raum als grundlegend ein, und zwar erscheint sie schlagend formuliert in

der These: was praktisch ist, ist wahr.[4]) Damit verliert aber die Wahrheit ihren ethisch-persönlichen Sinn im Selbstbewußtsein des Handelnden, wie wir ihn vorher festgestellt haben. Vielmehr unterliegt die Wahrheit nun den wechselnden Schwankungen der Umstände, die bald dieses, bald jenes als nützlich erscheinen lassen. Die Wahrheit ist das Produkt der nützlichen Taten: ergibt sich eine Handlung als zweckwidrig, so war ihr Gedanke unwahr. Es geht uns hier nichts an, welche Verwüstung solche Verkehrung der Ethik im sittlichen Selbstbewußtsein anrichtet, mögen die Einzelverwertungen dieser Moral auch noch so praktisch und erfolgreich sein. Unser Interesse richtet sich nur darauf, wie bedenklich die Wahrheit hier auf dem Boden der Ethik verwendet wird. Und beim Überblick über die Gesamtlage erkennen wir, daß auch auf dem Boden der Ethik der Wahrheit ein Doppelsinn anhaftet. Während die eine Geistesrichtung die Wahrheit als ethischen Normbegriff ersten Grades erfaßt und ihn die Bejahung des sittlichen Selbstbewußtseins charakterisieren läßt, setzt die andere den Wahrheitsbegriff als abgeleitete Wertbezeichnung der Ethik, als erkenntnismäßige Stempelung des als praktisch-richtig erprobten Handelns. So scheint auch das ethische Gebiet der Auswirkung des Wahrheitsgedankens völlig ungünstig zu sein, wenigstens, soweit die Wahrheit isoliert in der Ethik gelten soll. Möglich wäre es allerdings, daß eine tiefere Wahrheitsbestimmung einen Sondersinn in ihr für Logik und Ethik erkennte. Aber diese Betrachtung muß späteren Orts aufgenommen werden. Zunächst erhalten wir auch in der Ethik das Resultat der Unklarheit und Schwierigkeit für den Begriff „Wahrheit".

3. Nun tritt die Religion auf den Plan und verlangt den Wahrheitsbegriff für sich, ungeteilt als besonderes Charakteristikum ihres eigentümlichen Strebens. Und damit hat die Wahrheit offenbar das Gebiet gefunden, wo sie am freiesten die Tiefe ihres Gehalts erschließen kann. Von je haben die Religionen die Wahrheit für sich in Anspruch genommen; aber sie faßten sie dabei nicht als eine Bezeichnung des Erkennens, sondern die Wahrheit wurde ihnen zu einem Analogon der Erkenntnis auf dem höheren und weiteren Boden des religiösen Gefühlslebens. Das, was sich dem ahnenden Herzen als das Überweltliche erschloß, was sich als Vergebung dem reuigen Sünder zuneigte, was als Aufgehen in dem Absoluten, als Offenbarung den nach Erlösung sich Sehnenden gewiß wurde, das wurde jetzt von dem religiösen Bewußtsein behauptet und vertreten als Wahrheit. Und die Eindeutigkeit wird damit dem Wahrheitsbegriff in der

[4]) Vgl. dazu als Quellen: W. James, Pragmatismus, Übersetzung von Jerusalem, Leipzig 1908 und auch die sehr dürftige Schrift von Günther Jacoby, Der Pragmatismus, Leipzig 1909. Zur Beurteilung: W. Windelband, Der Wille zur Wahrheit, Heidelberg, 1909, 35 S. und mein Aufsatz über James als Philosoph in der Christl. Welt 1910, Nr. 34.

Religion durchaus sicher gestellt; alles, was als subjektive Glaubensüberzeugtheit die Möglichkeit der natürlichen Erkenntnis hinter sich läßt, alles, was als religiössittliche Erhebung, als Sündenvergebung und Heiligung die Grenze der natürlichen Ethik weit überschreitet: das alles ist Wahrheit. So wird der Wahrheitsbegriff zur charakteristischen Bezeichnung der Glaubensüberzeugtheit von der Existenz der transszendenten Überwelt; die subjektive Religiosität nennt ihre persönlichen Güter und Werte der Frömmigkeit „Wahrheit" und realisiert sie damit begrifflich, ohne sich um ihre rationale Tatsächlichkeit zu sorgen. „Gefühl ist alles": so kann das Gefühl auch die Wahrheit sein.

Warum erstrebt aber die Religion den Wahrheitsbegriff so vorzugsweise? Tut sie es nicht doch deswegen, weil ihr der Charakter der Objektivität, der in der Wahrheit liegt, wichtig ist? Wie steht es mit der Objektivität der religiösen Wahrheit? Die Wahrheit als erkenntnistheoretischer Begriff hat doch ein eindeutiges Objekt: die Möglichkeit der Erfahrung von Gegenständen der Erfahrung. Auch die Ethik konnte der Wahrheit ein Objekt bieten: die Realisierung des Seinsollenden in der Zukunft. Kann die Religion der Wahrheit ein Objekt geben, welches nicht im Subjekt wurzelte? Alle Werte, die die Religion bewahrheitet, sind die Schöpfungen der suchenden Menschenseelen: so muß sie wenigstens die Philosophie betrachten, die den Wahrheitsbegriff klären will. Mag auch die Überzeugung, daß im religiösen Erlebnis der Einfluß einer überweltlichen Macht unmittelbar den Frommen erfaßt habe, auf dieses Erleben als Wirklichkeit noch so sehr trotzen, mag sich der Glaube der Ausdrücke des Wissens für seine transszendenten Tatsächlichkeiten noch so heroisch bedienen, für die Philosophie bleibt diese Überwelt immer gebannt in den Vorstellungskreis des religiösen Subjekts. Und niemals darf diese persönliche subjektive Glaubenswelt den objektiven Begriff der Wahrheit für sich beanspruchen. Vielmehr verfällt die Religion mit der Behauptung ihrer Wahrheit dem Schein, eine Objektivität erschleichen zu wollen, die sie auf geradem Weg nicht gewinnen kann, da die Objektivität des Wissens dem Grundcharakter des Religiösen widerspricht. Als Analogie zur Wahrheit auf persönlich individuellem Boden kann sich die Religion vielleicht noch behaupten, aber niemals als Wahrheit im Sinne einer Erkenntnis; denn sie darf nicht subjektive Güter und Werte mit objektiven Maßstäben messen.

So urteilt eine Philosophie, die dem Wahrheitsbegriff einen dauernden Zusammenhang mit der objektiven Wissenschaftlichkeit sichern will. Aber was kümmert die Religion solche Rücksicht? Für sie ist nur der Endzweck wichtig, daß die Erlebnisse und Erfahrungen der Religion ihren Frommen Wahrheit *sind*. Und so gibt sie der Wahrheit den Sinn, der den verschiedenen religiösen Richtungen am besten eignet. Die eine Frömmigkeitsrichtung ist individuell abgezweckt und sucht ihren Überzeugungscharakter

durch die Auseinandersetzung mit objektiver Erkenntnis zu stärken. Dann wird sie ihren Wahrheitsbegriff immer wieder mit der rationalen Wissenschaftlichkeit vergleichen und im Kompromiß oder im Gegensatz sich das Selbstbewußtsein des eigenen Wahrheitsbesitzes zu erhalten suchen. Eine mehr ethisch interessierte Religiosität wird an die sittliche Idee der Wahrheit anknüpfen und den Sinn der religiösen Wahrheit aus der Wahrheit der Ethik zu gewinnen suchen. Die Gefühlsfrömmigkeit endlich wird auf den Zusammenhang mit dem Wahrheitssinn anderer Denkgebiete verzichten und ihren Wahrheitsbegriff ganz selbständig und unbekümmert um die Welt des Denkens und Wollens innerhalb der religiösen Gefühlsgrenzen festlegen. Die Exklusivität gibt diesem religiösen Wahrheitsbegriff die größte Festigkeit und Sicherheit in sich selbst. Wir sehen aber damit, daß auch die Religion zu eindeutigem Sinn der Wahrheit nicht vordringt. In der vollkommenen Selbstabschließung kann und will die Religion mit ihrer Wahrheit nicht beharren, und in der Auseinandersetzung mit den profanen Wahrheitsbegriffen verfällt auch ihre Wahrheit der inhaltlichen Komplikation, Vieldeutigkeit und Zersplitterung. So ist wohl kaum Aussicht vorhanden, den Wahrheitsbegriff durch Isolierung auf ein Geistesgebiet zu klären; sein Bedeutungsreichtum scheint ihm unlöslich anzuhaften.

4. Nachdem wir so die begriffliche Schwierigkeit der Wahrheit in Logik, Ethik und Religion erwogen haben, dürfte auch die Erschließung eines weiteren Spezialgebietes der Wahrheit wohl kaum die Schärfe und Eindeutigkeit geben, deren sie zum sicheren Vernunftgebrauch bedarf. Vielleicht suchen wir aber die Leistungsfähigkeit der Wahrheit in ganz falscher Richtung; vielleicht ist es ihre besondere Wichtigkeit, in vielen Gebieten zu gelten und sie inhaltlich zu verknüpfen. Sollte sie etwa ihre Bedeutung nicht so in der Philosophie als in der Weltanschauung, in der Weite des allgemeinen Kulturbewußtseins erhalten? Der Einheitssinn, der dem Wahrheitsbegriff in seiner Anwendung auf einzelne Lebensgebiete verloren geht, wird ihm gewiß wiedergewonnen, wenn ihm die Ordnung und Wertung des Gesamtlebens übertragen, wenn ihm metaphysischer Charakter gegeben wird. Bei dieser Gedankenrichtung bestimmt die Wahrheit dann nicht den rationalen, sondern den spekulativen Vernunftgebrauch, und sie wird der methodische Begriff, der die metaphysische Einheit des Geisteslebens aus der Mannigfaltigkeit des natürlichen Ablaufs rettet. Die besten Traditionen des deutschen philosophischen Idealismus scheinen in dieser Auffassung der Wahrheit wieder wach zu werden: die Wahrheit soll die metaphysische Einheit des menschlichen Geistes- und Kulturlebens zur Erscheinung bringen und sicher stellen.

In dieser Gedankenrichtung steht heute in Deutschland die Philosophie Rudolf Eckens führend an der Spitze. In einer viele Bände umfassenden literarischen Produktion, die fast immer dieselben Probleme be-

handelt, ist Eucken darum bemüht, die Philosophie in die Weite der Lebensanschauung überzuführen und den Sinn und Wert des Lebens in einer Geisteseinheit auszusprechen. Gewiß gehört heute Mut dazu, mit dieser Zielsetzung den Kreis der zünftigen Philosophie zu verlassen und praktischen Aufgaben zuzustreben, die der an der wissenschaftlichen Strenge hängenden Philosophie nur auf dem weiten Umweg wechselnder Menschen und Zeiten zu lösen möglich ist. Aber durch seine pathetische Sprache und die tiefe Poesie der Gedanken hat Eucken auf das Geistesleben der Gebildeten einen Einfluß gewonnen, der ihn die Mängel an systematischer Sicherheit leicht verschmerzen läßt. Nicht daß Eucken als Schriftsteller populär wäre, im Gegenteil: dem geschulten Denken sind seine Darlegungen schwer verständlich und mühsam nachzuprüfen. Aber die Wucht der Gedankenführung reißt auch ohne klares Verständnis mit sich und begeistert für die Ziele, die der Philosoph so ergreifend zu schildern weiß.

Einer solchen Philosophie mußte der ernste Tiefsinn, der den Wahrheitsbegriff umgibt, besonders gelegen erscheinen. Und von Anfang an steht das Wort Wahrheit in hohem Ansehen bei Eucken. An zahllosen Stellen gebraucht er diesen Begriff, nicht nur oft nebenbei und tonlos, sondern vielfach mit dem schweren Akzent, der den entscheidenden Wendepunkt oder Schluß einer Darlegung hervorhebt. Ja in seinen letzten Büchern hat sich das Wahrheitsproblem als philosophischer Untersuchungsgegenstand selbständig eingestellt und wird geschichtlich und systematisch betrachtet. Nicht unbemerkt darf es auch gelassen werden, daß der Wahrheitsbegriff auf einem Buchtitel von Eucken uns entgegentritt und zwar auf dem uns Theologen besonders wichtigen Werk „Der Wahrheitsgehalt der Religion". So dürfte der Philosophie und der Theologie die Untersuchung nicht unnützlich sein, welchen erkenntnistheoretischen Wert der Wahrheitsbegriff in der einflußreichen und anerkannten Lebensanschauung besitzt, die Eucken verbreitet. †) Und es lohnt sich zunächst zu betrachten, wie Eucken den Wahrheitsbegriff geschichtlich ableitet, und welche Bedeutung er ihm philosophisch gibt. Erst dann hat eine Betrachtung Platz, die den Gehalt der Wahrheit in der Religion beurteilen kann, wie Eucken ihn zu fassen versucht.

---

†) Einen Beleg dafür, daß der Wahrheitsbegriff allenthalben in der gegenwärtigen philosophischen Entwicklung für ungemein problematisch und wichtig gilt gibt das neueste 5. Preisausschreiben der Kantgesellschaft „Kants Begriff der Wahrheit und seine Bedeutung für die erkenntnistheoretischen Fragen der Gegenwart".

I. Der Wahrheitsbegriff in der Philosophie

A. Der Wahrheitsbegriff der Philosophie bei Eucken

1. Die historische Ableitung des Wahrheitsbegriffes bei Eucken

Eucken hat seinen Ruf im besonderen durch seine historischen Arbeiten erworben. In ausgezeichneter Anschaulichkeit hat er die Lebensanschauungen der großen Denker darzustellen und zu würdigen gewußt; er hat die hervorragende Begabung, die Gedanken vergangener Zeit aus ihr selbst heraus zu verstehen und die bedeutenden Geister in kongenialer Erfassung wieder erstehen zu lassen. Diese Fähigkeit besitzt er auch, wenn er die geistigen Strömungen der Gegenwart aus den Gedankenkomplexen der Vergangenheit herleitet und die geschichtliche Umwertung der Begriffe verfolgt, obgleich ihm die Beschäftigung mit den Begriffen weniger zu liegen scheint als die Arbeit an konkreten Gedankenmassen einzelner Persönlichkeiten. Das Interesse und die Liebe zur Geisteseinheit drängt sich auch bei seinen historischen Arbeiten hervor; sie sind nicht kühl und teilnahmlos unparteiisch geschrieben, sondern spiegeln die Ergriffenheit und Stellung des Autors wieder. Überall spürt man in seinen Arbeiten den rasch beweglichen Geist, der fremde Gedanken gewandt erfaßt, leicht klärt und eindrucksvoll wiedergibt unter dem Gesamtgesichtspunkt, der der Weltanschauung des Philosophen entspricht. Dabei wird er sich bei kritischen Einzelfragen nicht aufhalten, sondern die Gesamtauffassung des Ganzen soll positiv und eindrücklich erhellt werden. Denn endlich will doch der Systematiker den Vorteil aus den Arbeiten des Historikers ziehen, und so diktiert auch Jener Diesem hier und da die Resultate, zu denen die geschichtliche Auffassung führen soll. Doch bleibt trotzdem der geschichtsphilosophische Wert dieser historischen Werke Eucken's bestehen, in denen sich die Begabung des Philosophen wissenschaftlich sicherer und objektiver bewährt als in seinen systematischen Arbeiten.

Dieser historischen Wegführung ermangeln wir bei Eucken nun auch nicht in der Betrachtung seines Wahrheitsbegriffs. Nachdem er verschiedenen Orts in mehr oder weniger klarer Weise auf die Geschichte des Wahrheitsbegriffs gekommen war,[5]) hat er in seinem jüngsten philosophischen Buch, der Einführung in eine Philosophie des Geisteslebens, der Geschichte des Wahrheitsproblems eine größere Skizze gewidmet, deren Gliederung wir folgen können.[6])

Eucken faßt an dem Wahrheitsbegriff zunächst seinen Grundcharakter, das naive Erkennen, das die Vorstellung mit dem Gegenstand identifiziert.

[5]) Z.B. einerseits in: Grundlinien einer neuen Lebensanschauung 1907 S.111f., andererseits in zerstreuten Bemerkungen der Geistigen Strömungen der Gegenwart 1909, 4. Aufl. S. 84—117.

[6]) Leipzig 1908, S. 131—159.

Ein kindliches Denken behauptet allerdings die Kongruenz des Dinges mit seiner Vorstellung des Dings: das Abbild, das die Vorstellung vom Gegenstand gibt, wird ohne weiteres für den Gegenstand selbst und als wahr angesehen. Es bedarf aber nur eines etwas tieferen Überlegens, um zu erfassen, daß der Gegenstand und der ihn vorstellende Mensch immer getrennt bleiben, daß der Gegenstand nicht real in den begreifenden Menschen eingeht, sondern nur ein Äußeres von ihm dem Menschen durch die Sinne übermittelt wird. Der Sinneseindruck von dem Gegenstand kann einem klaren Denken niemals gleich dem Gegenstand selbst gelten; und so läßt sich die Wahrheit nicht als das Erkennen der Gegenstände definieren. Vielmehr entsteht aus der Tatsache, daß der Begriff niemals dem Gegenstand der Erfahrung kongruent ist, und daher niemals die Wahrheit diesen dinglichen Sinn haben kann, die Einsicht, daß es sich nicht so um irgend einen brauchbaren Wahrheitsbegriff als vielmehr um das Wahrheitsproblem handelt: der Begriff der Wahrheit ist Problem.

So wird der griechischen Philosophie zunächst die Wahrheit als Erkennen ein Problem. Allerdings beharrt dabei für Eucken auch die klassische griechische Philosophie in einer naiven Behauptung der Übereinstimmung von Subjekt und Objekt, was gerade bei Platon nicht richtig sein dürfte. Platons Wahrheitsbegriff muß doch wohl rein idealistisch verstanden werden im Sinn einer idealistischen Erkenntnistheorie und nicht so, als ob bei Platon „die freudigste Zuversicht walte, die volle Wahrheit der Dinge ergreifen und das Leben des Alls unverfälscht mitleben zu können".[7]) Vielmehr zeigt sich in Platons Philosophie schon klar die Spannung zwischen Erkennen und Sein, zwischen der idealen Existenz der Dinge als Begriffe der Menschen und ihrer sinnlichen Realität. Nur dadurch ist Platons Stellungnahme für den Idealismus so entscheidend, daß er der Idee des Dinges, die aus dem Denken entspringt, den vollen Akzent gibt und die sinnliche Realität und Existenz der Dinge vernachlässigt. Kein naives Erfassen der dinglichen Wahrheit finde ich bei Platon, sondern vielmehr ein klares idealistisches Verständnis des Begriffs als einziger Wahrheit über das Ding: ein Verständnis, das die Jahrhunderte später kommende Aufhellung durch Kant höchst bedeutsam vorbereitet.[8]) Bei dieser Auffassung des platonischen Denkens tritt dann auch Aristoteles und sein realistisches Wahrheitsstreben in den historischen Gegensatz zu Platon: die Kluft, die zwischen beiden Denkern gerade in der Stellung zum Wahrheitsproblem der Erkenntnis besteht, sollte niemals verschüttet werden. Eucken zeigt

[7]) a. a. O. S. 136.

[8]) In diesem Verständnis von Platons Philosophie, das ich hier nicht weiter auseinandersetzen kann, folge ich der Auffassung der Neukantianer. Vgl. Natorp, Platons Ideenlehre oder auch die kurze Platonbehandlung in Vorländers Philosophiegeschichte, 1. Aufl. Bd. 1 § 21 und 22; S. 92—103.

ferner, wie die Stoa das Wahrheitsproblem nach der Ethik hin verschiebt und in der Persönlichkeit eine Sicherung der Wahrheit gegenüber der dinglichen Wirklichkeit sucht. Der in der Skepsis verlaufenden griechischen Philosophie setzt er dann als positiven Abschluß und als Eröffnung für die Zukunft das System seines Lieblingsphilosophen Plotin entgegen, dessen freischwebende spekulative Philosophie mit ihren Umkehrungen aller Gedankenfolgen auf Eckens eigenes Denken einen erheblichen Einfluß gehabt hat. So konstatiert Eucken bei Plotin als Hauptsache die Verlegung des Wahrheitssuchens auf rein spekulativen Boden. Wahrheit wird das Sichselbst-erkennen des Denkens; vom Ganzen des als wahr erfaßten Lebens soll zum Einzelnen gegangen werden. Alle Gegensätze werden in dem Gedanken der Unendlichkeit aufgelöst, und die Wahrheit als philosophisch-wissenschaftliches Problem geht unter in dem Stimmungsozean einer mystischen Philosophie, die sich in ihrem Ästhetizismus und Spiritualismus deutlich als Erzeugnis der zusammenbrechenden griechischen Kultur erweist. Keine Verbindung besteht zwischen dem spekulativen, die Einheit und Masse der Welt irrational und gefühlsmäßig erfassenden Wahrheitsbegriff Plotins und dem ernst und langsam sich weiter entwickelnden Erkenntnisstreben einer wissenschaftlichen Philosophie, wie sie in Platon angefangen wurde.

Aber von diesem notwendigen Ansatz der philosophischen Wahrheitsentwicklung springt Eucken an dieser Stelle ab; er will allseitig den historischen Gang des Wahrheitsbegriffs verfolgen. Da setzt nun in der Zeit des auslaufenden griechischen Denkens das christliche Denken ein mit seiner Stellung des Wahrheitsproblems: Glauben und Wissen. Dieses Problem wird imperativisch gelöst: der Glaube, nicht das Wissen gibt Wahrheit. Damit ist der geistige Halt des Menschen aus den Grenzen der reinen Vernunft hinausverlegt, und der transzendente Gott muß die Wahrheit garantieren, die er in der Dualität der natürlichen Sünde und übernatürlichen Gnade den Menschenkindern darbringt. Diese Wahrheit, die im Mittelalter für alle Vernunft weit überragend galt und je nachdem mehr intellektualistisch oder voluntaristisch interpretiert wurde, erhielt nun die verschiedenen religiösen und philosophischen Vermittlungen, die die kirchliche Einheitskultur des Mittelalters anzubringen für gut hielt. Eucken bewertet diese Wahrheitsauffassung des Mittelalters sehr hoch, und zwar erfaßt er sie an den beiden führenden religiösen Denkern jener Zeit, an Augustin und an Thomas von Aquino, deren Gedankenwelt er in seinen Lebensanschauungen der großen Denker darstellt. Augustin zeigt da die mehr voluntaristische Erfassung der höheren göttlichen Wahrheit, die sich im Glauben darbietet. Die geistige Ohnmacht des Menschen, die Wahrheit des irdischen Daseins erkenntnismäßig zu erfassen, erweist nur, daß das irdische Dasein kein wahres Sein ist, daß über ihm als seine Quelle ein wirkliches echtes Sein zu erfassen ist. Die im Gedankenkreis des Platonismus erfaßte Idee eines

rein geistigen Daseins ist für Augustin identisch mit Gott, und dieses göttliche Sein wird für den Frommen nun nicht Wahrheit durch ein Erkennen, sondern durch den Willen, dessen Primat das Augustinische Denken vom Intellektualismus der Antike abrückt.[9])

Weit intellektualistischer ist dagegen des Thomas von Aquino Rechtfertigung des religiösen Wahrheitsbegriffes geartet. Für ihn hat das Erkennen und die theoretische Vernunft an erster Stelle Wahrheitsmöglichkeit, und die systematische Ausbreitung dieses Erkennens wird dem kirchlichen Denken möglich durch Anschluß an den Aristoteles der Scholastik. Aber die gewonnene Wahrheit der natürlichen Welterkenntnis bleibt doch in eine niedere Sphäre gebannt und ist nur die richtige und entsprechende Unterbauung für die Wahrheitswelt des göttlichen Daseins, in der die Existenz alles Irdischen beschlossen ist. Daher löst sich das Problem von der doppelten Wahrheit in Vernunft und Glauben durch den Obergedanken, daß „die Vernunft doch die Vorläuferin des Glaubens" ist. So triumphiert auch in Thomas' System der Glaube und seine religiöse Wahrheit über die Welt des natürlichen Erkennens, wenn dabei auch der Einklang mit der scholastisch aristotelischen Philosophie gewahrt wird. Die Philosophie ist die dienende Magd der Theologie, ihre Wahrheit ist nur die Vorstufe und Vorbereitung der umfassenden christlich-religiösen Wahrheit.[10])

Derart lautet nach Eucken die Wahrheitsauffassung des Mittelalters und seiner kirchlichen Kultur, die die Wahrheit in der Glaubensherrschaft über das natürliche Denken erfaßten. Aber dieser Wahrheitsbegriff wurde nun durch den Anbruch der Neuzeit stark erschüttert. Denn die neue Mathematik und Naturwissenschaft wollte die Wahrheit allein in den Grenzen des exakt arbeitenden Verstandes aufdecken. Damit wurde der Glaube und sein Inhalt Gegenstand des Zweifels; die nicht mehr gläubig und zuversichtlich erfaßte Gottheit garantiert nun auch die Wahrheit nicht. Was kann dann für die Menschheit der Neuzeit als Wahrheit gelten?

Eucken setzt hier mit einer neuen Auffassung der Wahrheitsentwicklung in der Geschichte ein, einer Auffassung, die an Plotin anknüpft. „Wahrheit ist ein Streben des Lebens zu sich selbst, ein Suchen des eigenen Wesens."[11]) Nicht die Wahrheitslinie, die als Erkenntnis und Wille auf die Erfassung der Außenwelt ging und die von den Griechen begonnen war, wird von Eucken fortgesetzt. Sondern er schließt sich an das Wahrheitsstreben der Religion an und entnimmt ihrem Ringen um die eigene Seele und deren Wert den spekulativen Grundsatz, daß die Wahrheit auf die Erschließung des Geisteslebens im Einzelnen und in der Gesamtheit gehe. Er will den Glauben, der die Wahrheit sucht, wieder zusammen-

[9]) Vgl. Lebensanschauungen der großen Denker, 3. Aufl. S. 211–16.
[10]) a. a. O. S. 245—249.
[11]) Einführung in eine Philosophie des Geisteslebens, S 145.

fügen mit der wahrheitbegehrenden Vernunft. Aber dieses Unternehmen gelingt ihm nicht, ohne daß er die Vernunft durch religiöse Voraussetzungen beeinträchtigt, sie von ihrer genetischen Wahrheitsentwicklung abreißt und sie als die dem Menschenwesen immanente Vernunft verabsolutiert. So behauptet er, daß die Wahrheit des Denkens an der Verwirrtheit der natürlichen Gegenständlichkeit, die Wahrheit des Glaubens an der Schwierigkeit des Transszendenten scheitere, und er setzt daher der Neuzeit das Ziel, die Wahrheit der Vernunft in der spekulativen Beherrschung der dinglichen und der Geisteswelt zu entdecken.

Doch diesen Zug zur absoluten Vernunft kann Eucken zunächst geschichtlich nicht beweisen. Der Rationalismus, der die Neuzeit inauguriert, hat durchaus die Absicht, die Wahrheit als Denken zu erfassen. Diese Gedankenrichtung haben Descartes und Leibniz in ungemein scharfer und ernster Weise verfolgt, wobei allerdings von diesen Denkern der Anspruch der Vernunft in echt idealistischer Weise über die Mathematik und Naturwissenschaft hinaus ausgedehnt und ihre Wahrheit als etwas Allgemeingültiges und Gesetzmäßiges im Gesamtbewußtsein der Menschheit postuliert wird. Die Wahrheit der Vernunft wird in der Idee erweitert zu der Wahrheit des göttlichen Allgemeindenkens, mit dem eine prästabilierte Harmonie das Denken des Menschen einigt. Ganz im Gegensatz zu dieser Denkweise steht aber das Wahrheitsstreben Spinozas, das eine völlige Umkehrung und Umdenkung des logischen Aufbaues fordert. Spinoza bricht den wissenschaftlichen Gang der Wahrheitsentwicklung ab, behauptet die Vernunft als Weltvernunft dem Menschen immanent und spekuliert nun auf dieser monistisch-pantheistischen Basis ein freischwebendes Begriffssystem zusammen, das den Sinn der Wahrheit in das reine wunschlose Denken des Menschen setzt, in dem der Mensch sich mit Gott eint, vielmehr Gott in den Menschen eingeht. Die logische Form dieser Spekulation verwirft Eucken durchaus und zeigt ihre Widersprüche auf. Aber dabei verbirgt sich nicht der Beifall, den er der spekulativen Absicht Spinozas, die Unabhängigkeit und Voraussetzungslosigkeit eines Geisteslebens zu gewinnen, zollt. „Aber was immer an solchen Zweifeln sich regt, es kann nicht die Größe und Notwendigkeit des Strebens Spinozas verdunkeln, im Menschen selbst eine Weltnatur aufzudecken, in seinem eigenen Bereiche bloß Menschliches und Kosmisches zu scheiden; wenigstens sehen wir nicht, wie sich der moderne Mensch in anderer Weise zur Wahrheit hinfinden könnte.“ [12])

In dieser Sympathiekundgebung für Spinoza zeigt Eucken deutlich, was er an dem spinozistischen Denken für richtig hält. Es ist die Behauptung der Souveränität des Denkens, das unbekümmert um seine Voraussetzungen sich für absolut und unbedingt erklärt. Und zugleich erkennt man

[12]) a. a. O. S. 149.

wie das gleiche methodische Prinzip der Umkehrung und Verselbständigung des Geisteslebens bei Plotin und bei Spinoza wirksam wird. Eine ähnliche Befruchtung der Ästhetik und Kultur ist ja von beiden Denkern ausgegangen; aber das ist kein Beweis für die Wahrheit, sondern nur für die Freiheit und Beweglichkeit ihrer Systeme. Wo das Denken sogleich auf die Gesamtheit des Universums abzielt, wo es Himmel und Erde in einem Griff zusammenfassen möchte, da wird immer mehr Gefühl und Ästhetik als der Ernst wissenschaftlichen Forschens auf seine Rechnung kommen. Jedenfalls sagt sich eine spinozistische Denkweise mit ihrer voraussetzungslosen Behauptung der immanenten Menschen- und Weltvernunft los von dem sich wissenschaftlich begründenden idealistischen Wahrheitsstreben eines Descartes und eines Leibniz. Für diese aber ist die Wahrheit kein Ding an sich: Vernunft = Wahrheit = Gott u.s.f. Sondern der Idealismus kann die Wahrheit nicht anders fassen denn als Suchen der Wahrheit, als die Aufgabe, an Objekten zu arbeiten, welche durch die wissenschaftlich bearbeitete Welterkenntnis dem Denken und Wollen immer neu gegeben werden. Dann wird die Wahrheit nicht zu einem Phantom, das die menschliche Subjektivität mit sentimentalem, religiösem oder ästhetischem Inhalt füllt und das die Vernunft auf den uferlosen Ozean irrealen Spekulierens entführt; sondern die Wahrheit bleibt verkettet mit den natürlichen Gegebenheiten des Denkens und muß der Vernunft ihren Zusammenhang mit der objektiven Realität des Erkennens und Wollens sichern. Und auf diesen Weg der Wahrheitsbestimmung hat uns in der Fortsetzung der Leibnizschen Geistesarbeit Kant gebracht.

Die Leistung Kants für das Wahrheitsproblem ist doch vor allem eine gänzliche Neufassung des Begriffs der Erkenntnis; Kant gewinnt eine neue Stellung der Vernunft zu der Welt der Erscheinungen, eine Stellungnahme, die in dem wissenschaftlich-geschichtlichen Wandel des Idealismus langsam vorbereitet worden ist. Eucken charakterisiert diese Tatsache durchaus richtig, wenn er sie als eine Umkehrung von Denken und Sein bezeichnet: das Denken schafft erst das Sein der Dinge, insofern an die Stelle des Seins der Dinge die Vorstellung der Dinge tritt. „Die Wahrheit wird damit für uns aus einem Erkennen der Dinge ein Selbsterkennen des Menschengeistes, der sich — allerdings auf einen von ihm unabhängigen Anstoß hin — eine eigene Welt bereitet.“ [13]) Diese Erläuterung des Kantischen Wahrheitsbegriffes ist durchaus richtig, nur bedarf sie der festen Unterstreichung der Tatsache, daß allerdings diese Wahrheitserkenntnis bei Kant gebunden ist an den äußeren Anstoß. Die Erfahrung ist nicht zu trennen von dem Gegenstand der Erfahrung; denn ohne diesen Gegenstand gäbe es keine Erfahrung. So ist Kants Wahrheit keine reine Selbsterkenntnis, sondern

[13]) a. a. O. S. 150.

sie ist die Erkenntnis, die das Selbst vom Gegenstand der Erkenntnis gewinnt. Daher eröffnet sich bei Kant kein selbständiges Geistesleben, das über die Natur erhaben dieser den Rücken kehren und voraussetzungslose Erkenntnisse gewinnen könnte; im Gegenteil ruht die Selbständigkeit des Geistes in der Gesetzgebung über die Welt der Erscheinungen. Auch beweist das Geistesleben bei Kant damit nicht seine Fähigkeit, eine neue Wirklichkeit zu schaffen; im Gegenteil bleibt dem Begriff der Wahrheit im Kantischen Sinn nur die Aufgabe, der natürlichen Wirklichkeit die geistige Gesetzgebung der Vernunft aufzulegen. Damit, daß sich in dieser Wahrheitsauffassung die Erkenntnis des Menschen nicht als ein ursprüngliches Schaffen zeigt, ist nun keineswegs das Recht gegeben, den Inhalt dieses Erkennens als nicht gemeingültig zu bezeichnen, wie Eucken es tut. Sondern Eucken beweist damit nur, daß ihm an einer Wahrheit gelegen ist, die außerhalb der Grenzen der reinen Vernunft liegt. Sonst müßte er zugeben, daß eine Wahrheit, die allen Menschen die gleiche geistige Stellung zu den Gegenständen der Erfahrung gibt, wohl die allgemeingültigste Wahrheit ist, die es geben kann. Ebensowenig ist es für die Vernunft im Sinne Kants ein Vorwurf, wenn sie nicht freischöpferisch sich erweist, sondern, nur gewissermaßen nachschaffend, das Wesen der Wirklichkeit für den Menschengeist bestimmt. Wenn daher Eucken über Kants Wahrheitsbegriff die Werturteile abgibt, daß „die Kantische Wendung vom Objekt zum Subjekt das Erkennen des Menschen tief herabsetzt und die Wahrheit zu einer bloß relativen zu machen droht",[14]) so zeigt der Philosoph damit, daß er Kant von einem außervernünftigen spekulativ metaphysischen Wahrheitsbegriff aus kritisiert, durch dessen übermenschliche Allgemeingültigkeit die Menschenvernunft keine Erweiterung erfährt.

So schleicht sich doch in Euckens Auffassung von Kants theoretischem Wahrheitsbegriff ein starkes Mißverstehen ein. Dagegen deckt Eucken richtig den neuen und eigentümlichen Wahrheitssinn in der Kantischen Ethik auf. Es dürfte zwar auch hier eine mißverständliche Wendung sein zu sagen, Kant scheide in dem moralischen Wahrheitsstreben das spezifisch Menschliche aus. Doch wenn man wie Eucken in dem „Menschlichen" immer das Niedere, Sinnliche, noch nicht Geistige oder Untergeistige sieht, so kommt allerdings der edle Sinn des Menschlichen in Wegfall, wie auch dann der erhabene Wert der Humanität entleert wird. Mich verletzt diese Entwertung der Menschenwürde; doch sei es drum: Eucken versteht richtig, daß Kant in der Ethik „eine allgemeingültige Wahrheit, ein Leben übermenschlicher Art" anbahnt.[15]) Für uns ist das ein Leben rein menschlicher Art unter der Leitung der praktischen Vernunft im Hinblick auf das sittliche Ideal, ein Leben, das die Reinheit des Denkens auf die Freiheit des Willens konzentriert und in der treuen Inhaltgebung des kategorischen

[14]) a. a. O. S. 150.
[15]) a. a. O. S. 151.

Imperativs die sittliche Wahrheit erreicht. Allerdings wird diese entgegenkommende Deutung der Auffassung Euckens uns bedenklich, wenn wir lesen, daß er die Aneignung der sittlichen Wahrheit bei Kant doch in der Art des Glaubens versteht. Denn damit, daß diese sittliche Wahrheit eine freie und selbständige Anerkennung verlangt, fällt sie noch nicht in das Gebiet des Glaubens. Dabei unterschätzt Eucken vielmehr den starken Einfluß des Erkennens, den die Ethik bei Kant genießt, und er unterstreicht anstatt dessen den Affektgehalt und die psychische Bewegungsstrebung in dem Willensakt, der ihm der Anteil der Ethik an einem „inneren Aufklimmen des Lebens" zu sein scheint.[16]). Dabei zeigt sich aber wieder, welches Interesse Eucken daran hat, auch bei Kant die inkommensurable Größe des selbständigen Lebens zu entdecken; er will die gefühlsmäßige Geistespotenz finden, die in ihrer Voraussetzungslosigkeit die spekulative Wahrheit sichern soll. Und so glaubt er, sie in der Affektwurzel der Kantischen Ethik zu erfassen, und behauptet, daß auch bei ihr „eine Umkehrung der vorgefundenen Wirklichkeit, ein Ergreifen einer Weltnatur im Menschen" stattfinde.[16]) Das ist aber falsch; denn die Kantische „Metaphysik der Sitten", die an der sicheren Hand des logischen Denkens von der Wissenschaft des Seienden zu der reinen Bestimmung des Seinsollenden fortschreitet, hat nichts zu tun mit jener spekulativen Metaphysik, die im Gegensatz zu dem vereinzelten Vernunftleben der Menschen eine Weltnatur als Hypothesis eines voraussetzungslosen allgemeinen Geisteslebens postuliert. Bei Kant bedeutet die Wahrheit der Ethik keinen Gegensatz gegen die Wahrheit der Logik, vielmehr ist die Ethik nur die Ergänzung und Bewährung der logischen Wahrheit auf anderem Gebiet und auf höherer Stufe. Fand die Logik die Wahrheit des dinglichen Objekts, so bestimmt die Ethik die Wahrheit des sittlichen Objekts; die Ethik überbaut die wissenschaftliche Erkenntnis mit der klaren Vernunfterfassung der sittlichen Aufgaben, die der Menschheit die höhere Würde von sich selbst in Freiheit bestimmenden Wesen verschafft. Damit sind wir aber weit entfernt von den metaphysischen Träumen, aus denen Eucken eine Wahrheit höherer universaler Stufe finden will. Wenn die Wahrheit bei Kant einen neuen Sinn erhalten hat, so war es nur der einer neuen selbständigen Arbeit an den Objekten, sei es der Erkenntnis, sei es des Willens, niemals aber gibt es für Kant anderswo Wahrheit als innerhalb dieser Grenzen der reinen und zugleich praktischen Vernunft. Daß gerade in dieser bei Kant angelegten untrennbaren und prinzipiellen Verknüpfung von reiner und praktischer Vernunft der neue einzigartige Sinn des Wahrheitsbegriffs gebildet wird, das soll uns später beschäftigen. Hier muß genügen, daß es sich bei Kant weder in Logik noch in Ethik um einen spekulativen Wahrheitsbegriff handeln kann.

[16]) a. a. O. S. 151.

Fahren wir nun in Eckens geschichtlicher Ableitung des Wahrheitsproblems fort, so kommen wir jetzt zu der nachkantischen Periode, in der die Spekulation der Romantik das Erbe des Meisters aufgab. Kants Stellungnahme hat keine Beendigung der Schwierigkeiten im Wahrheitsbegriff bedeutet, sondern auf neuer Grundlage hat sich der Streit um die Wahrheit fortgesetzt. Mit voller Macht setzte zuerst die Bewegung ein, die in der Souveränität des Intellekts die Fähigkeit aufsuchte, die Welt selbständig zu umfassen und zu erklären. Das Denken ist nicht mehr Funktion des Subjekts, es wird frei, übermenschlich und allgemeingültig als Denken der Menschheit. Die Selbstentfaltung des Geisteslebens ist die Wahrheit, und die Einheit des Denkens und Vorstellens erhält ihre Mannigfaltigkeit durch die Fülle des natürlichen Seins und historischen Geschehens, die gleichermaßen durch die Geisteskraft bewältigt und geordnet werden. In dieser Richtung hat sich bei Fichte und vor allem bei Hegel eine Wahrheitsauffassung ergeben, die keinen Zusammenhang mit der kritischen Wahrheitsfrage Kants hat. Aber die Katastrophe konnte nicht ausbleiben, da das spekulative Denken des Subjekts unmöglich auf die Dauer so sich objektivieren und seinen Allmachtsanspruch allgemeingültig erhärten konnte. In dem Augenblick, wo die Menschheit sich bewußt wurde, daß dieses ganze Geistessystem nur auf den spekulativen Herrscheranspruch des subjektiven Denkens aufgebaut war und der positiven Korrektur und des Anhalts der natürlichen Tatsächlichkeit entbehrte, mußten diese Systeme zusammenbrechen und einem unbegrenzten Subjektivismus Platz machen, so weit nicht der Rückschlag in den Positivismus erfolgte.[17])

Auf diesem Hintergrund schildert nun Eucken durchaus richtig den Stand des Wahrheitsproblems in der Gegenwart. Einerseits hat der Positivismus sich zu einer naiv-materialistischen Betrachtung der Welt der Dinge zurückgewandt; wenn das Wesen der Dinge uns verborgen bleibt, so ist für uns nichts anderes möglich, als ihre Beziehungen zu uns und für uns als positiv hinzunehmen und uns an deren Zusammenfügung genügen zu lassen. Das gilt dann als Wahrheit, aber jede geistige Beherrschung des Gesamtlebens fällt im Prinzip bei dieser Auffassung weg. Andererseits versucht der Pragmatismus von der Ethik aus der Wahrheit einen neuen Sinn zu geben, der aber völlig der wandelnden Auffassung der nach Vorteil und Glück strebenden Menschheit unterliegt. Eine Wahrheit ergibt sich dabei, die nicht so der Sittlichkeit als dem Sittengefüge einer sich unter ihren Mitgliedern möglichst anpassenden und harmonisierenden menschlichen Gesellschaft entspricht. Was in allen diesen Versuchen fehlt, ist der idealistische Zielpunkt, die Setzung eines objektiven allgemeingültigen Zukunftssinnes, nach dem die Menschheit als Einheit sich orientieren könnte,

[17]) a. a. O. S. 153 f.

und in dessen Erstrebung sie sich einer allgemeingültigen Wahrheit näherte. Eucken hat durchaus diese Einsicht, daß der Idealismus in diesen Wahrheitsrichtungen nicht vorhanden ist, und daß dieser einer zukunftsfreudigen Menschheit wiedergegeben werden muß. Aber wo sucht er diesen Idealismus? Er entdeckt ihn nicht in der Kritik Kants, wo in dem notwendigen Aufbau des wissenschaftlichen Verstandes und der Vernunft sich der Mensch in seinen letzten Postulaten und Forderungen aus dem „Kleinmenschlichen" zu dem Allgemeingültigen erhebt. Die Wahrheit der Ideale des Guten kann einen spekulativen Denker nicht befriedigen, und die Allgemeingültigkeit des Geisteslebens darf nicht in dem vorsichtigen Stand eines Menschheitszieles, eines Postulats bleiben, nein, sie muß Grundlegung, Hypothesis sein. Diese Wahrheitsgrundlegung ist aber nur möglich durch eine Diktatur über die reine Vernunft, die das Denken in dogmatischem Gegensatz gegen die Welt der Dinge auffaßt. Die Umkehrung des Daseins durch das spekulative Denken: das ist das Dogma, durch welches Eucken die Begründung der allgemeingültigen Wahrheit erreicht. Und wir verstehen nun, warum er in der geschichtlichen Ableitung des Wahrheitsproblems sich bei Kant nicht so wohl fühlte als vielmehr bei Plotin, Spinoza, Fichte und Hegel. Deren Spuren werden wir vor allem finden, wenn wir jetzt zur Charakterisierung und Kritik von Euckens Wahrheitsbegriff im Rahmen seines philosophischen Systems übergehen.

2. Die systematisch-philosophische Begründung von Euckens Wahrheitsbegriff

Wenn wir jetzt den positiven Sinn des Wahrheitsbegriffs in Euckens Philosophie bestimmen wollen, so können wir uns dabei an die Stellen in seinen Büchern halten, an denen er systematisch von der Wahrheit handelt und das zusammenfaßt, was er in zahlreichen Äußerungen über diesen Begriff gelegentlich gesagt hat. Wir dürfen daher zunächst ruhig die Resultate hervorheben, die er im Anschluß an die historische Erörterung über die Wahrheit ausspricht.[18])

Aus der historischen Darlegung ist schon hervorgegangen, welchen Weg des Philosophierens Eucken verfolgt: er geht von dem Ganzen zu den Teilen, indem er das Denken zur voraussetzungslosen, ungebundenen und unabhängigen Funktion für die Schaffung der Wirklichkeit macht. Der Ausgangspunkt dieser philosophischen Grundstellung ist ein harter und radikaler Dualismus zwischen Natur und Geist, wobei der Geist als Lebenseinheit erhoben und befestigt wird, während die Natur und alle ihre Gegebenheiten des Sinnlichen, Körperlichen, Dinglichen, Psychologischen schlechterdings als wertlos in die Sphäre des „Bloß-Menschlichen" und geistig Ein-

[18]) Einführung in eine Philosophie des Geisteslebens S. 156—159.

fluß- und Bedeutungslosen verbannt werden. Das ist „die energische Umkehrung des Daseins", durch welche der über die fundamentale Verworrenheit des natürlichen und dinglichen Daseins verzweifelnde Geist sich selbst mit jähem Entschluß als absolut setzt und in sich das Beisichselbstsein des Lebens behauptet. Damit gewinnt das spekulative Denken eine einfache und populäre Basis, die der Kritik nicht leicht angreifbar ist. Die philosophische Stellungnahme Eudens inmitten eines selbständigen Geisteslebens verzichtet auf die exakte logische und psychologische Durcharbeitung der Widerstände, die sich von Seiten der Natur einer derart radikalen Ablösung des Geisteslebens von dem Naturleben entgegensetzen. Die psychischen Gründe und Stützen für diese Loslösung und Monopolisierung des Geisteslebens werden vielmehr allein gefunden in der stimmungs- und gefühlsmäßigen Hilflosigkeit des typisch-modernen Denkens, das sich den ungeheueren und immer mehr wachsenden Gegebenheiten der Naturwissenschaften gegenüber ohnmächtig und kraftlos fühlt. Weil ein materialistisches Denken sich von dieser überwältigenden Tatsächlichkeit der modernen Naturwissenschaften beherrschen und knechten läßt, glaubt ein idealistisches Denken wie das Eudens sich nur durch radikalen Bruch mit allem sinnlich Gegebenen vor dem gleichen Schicksal retten zu können. Man erhebt den Kopf in den Himmel des spekulativen Denkens und behauptet alsdann, mit der Erde und ihren realen Gegebenheiten nichts mehr zu tun zu haben. Daß durch dieses Verfahren ein weitverbreitetes Sehnen unserer Zeit, das sich aus der Umklammerung des Materialismus befreien möchte, befriedigt wird, wer wollte das leugnen! Dadurch wird aber die wissenschaftliche Möglichkeit eines solchen Verfahrens nicht erwiesen.

Daß nun das Geistesleben sich als beherrschende Einheit den Menschen aufdrängt, ist mehr Erfolg von Stimmungen und Gefühlen, als von Erkenntnissen. Der Mensch empfindet sich gegenüber einer Welt der Hinderungen und des Widerspruchs. Seine immanente selbstgenügsame Vernunft erkennt in der natürlichen Tatsächlichkeit nur Kleinheit, Bosheit, Geistlosigkeit, Enge, Sinnlichkeit. Ja, diese Vernunft kann ihren eigenen Träger, den Menschen, nicht anders ansehen als beschränkt, kleinmenschlich, subjektiv und sinnlich. Das Denken dagegen behauptet sich in seiner Immanenz als unendlich und absolut, es erfaßt geistige Gesetze und ethische Ideale, objektive Werte in Kunst und Wissenschaft, in Kultur und Gesellschaft. Abgelöst und unbekümmert um die zwiespältigen Kräfte und Triebe des sinnlich-natürlichen Daseinsablaufs baut es eine monistische Geisteswelt, die ebenso ideal wie unwirklich, ebenso denkbar wie unbeweisbar ist. Dieses höhere als alleinwirklich behauptete Geistesdasein ist eben Axiom, und die Bejahung der spekulativ Denkenden ist der einzige Erweis der Möglichkeit dieser Geisteswelt, die allem Zusammenhang mit der Welt objektiver Wissenschaftlichkeit entrückt ist. Im Grunde ist die Fundamentierung dieser Welt-

anschauung in dem immanenten Denken eine überaus einfache Art, einen allen Wissensgebieten überlegenen Standort zu gewinnen und die Lösung der Probleme nicht zu diskutieren, sondern zu dekretieren. Bezeichnend dafür ist, daß Eucken sich philosophisch auf keine exakte Wissenschaft einläßt. Mathematik, Naturwissenschaft, Biologie, Psychologie, sie alle, die mit fester Methode an klaren Objekten arbeiten, fallen ihm in das Gebiet des Bloßmenschlichen; sie sind kleinliche Arbeiten empirischer Vernunft, höchstens Vorarbeiten niederer Stufe für das spekulative Denken. Eucken aber treibt Noologie: das ist die neue spekulative Denkart, die kein Objekt braucht, an dem sie sich methodisch entwickelt; sie ist sich selbst Objekt und Methode zugleich und treibt die Arbeit, „eine besondere geistige Betätigung dem Ganzen des Geistesleben einzuordnen".[19]) Diese Bestimmung ist ein rein analytisches Urteil: das Denken erklärt das Denken. Allerdings dürfte eine spekulative Philosophie, die mit dem immanenten Denken auch die Fülle aller Denkinhalte für gegeben setzt, mit der analytischen noologischen Methode ihr Genüge haben. Eine derart kategorisch zu Werk gehende Philosophie wird natürlich auch dem Wahrheitsbegriff eine besondere Wertung zu geben wissen.

Wir haben gesehen, daß bei Eucken das immanente spekulative Denken dem Menschen ein ursprüngliches, selbsttätiges, schöpferisches Leben garantieren soll. Dies geschieht dadurch, daß im spekulativen Denken die Einzelvernunft sich als Gesamtvernunft, als Weltvernunft zu setzen vermag. Und damit gewinnt sie Kraftanteil an allem Vernunftleben, welches war und ist und mitarbeitend wirkt am Geistesleben, das da werden soll. Diese „Teilnahme an einem wesenbildenden Weltleben" ist die Wahrheit. Man darf über die Gegenstandslosigkeit dieser Wahrheit nicht erschrecken; alle Zentralbegriffe Euckens sind rein spekulativ und gewinnen von dem spekulativen Stimmungsgehalt seiner ganzen Philosophie ihren Sinn. Somit hängt die Wahrheit ganz von dem Lebensbegriff ab, den Eucken als Grundlage seiner Weltanschauung behauptet.

Dieses Leben hat das Charakteristische, daß es weder in theoretischer noch in praktischer Vernunft wurzelt, daß es weder Subjekt noch Objekt unterscheidet, sondern daß es schlechthin denkende Substanz und Funktion umfaßt.[20]) Das besonders Eigentümliche an diesem Lebensbegriff ist daher seine Undenkbarkeit; denn wenn er alles Denken als Denken von Objekten einschließen soll und auch den Gegensatz von Subjekt und Objekt umspannt, so bedeutet er eben die prinzipielle Aufhebung aller Denkbarkeit. Daher bleibt auch die Bemühung Euckens, diese Lebensvorstellung anschaulich zu machen, erfolglos, trotz aller zahlreichen Modulationen, in denen er das

[19]) Wahrheitsgehalt der Religion, 2. Aufl. 1905, S. 128.
[20]) Einführung in eine Philosophie des Geisteslebens S. 157, Geistige Strömungen der Gegenwart, S. 35.

Geistesleben dem Denken faßbar zu machen sucht. Der Begriff der Lebenseinheit bleibt für das Denken immer etwas Schwebendes, wie Eucken auch selbst das Wort „Vorschweben" für die Ergreifungsart des Geisteslebens braucht. Aber Eucken ist es nicht so wichtig, wie überhaupt diese Einheit des Geistes dem Verstand erspekuliert werden könne, als daß überhaupt der Gedanke der einheitlichen Gesamttätigkeit des Menschengeistes ersonnen wird, der aller Spaltung der Vernunftarbeit, „im besonderen der unerträglichen Spaltung in eine theoretische und eine praktische Vernunft überlegen werde." [21]) „Nicht daß in uns ein ursprüngliches Denken oder auch ein schöpferisches moralisches Handeln wirkt, sondern daß in uns ein neues Gesamtleben, ein bei sich selbst befindliches Sein, ein weltbildendes, ursprüngliches, volltätiges Schaffen aufsteigt, das ist die entscheidende Tatsache, an deren Erreichung und Belebung für uns alle Wahrheit des Denkens und Lebens hängt . . . Dies neue Leben hat seine Wahrheit durch eine Steigerung des ganzen Umkreises unseres Daseins zu erhärten." [21])

In diesen Worten sehen wir, wie der Wahrheitsbegriff mit hineingezogen wird in den Kreis gefühlsmäßig-spekulativer Bestimmungen und wie er alle Eindeutigkeit dabei verliert. Das universale Sein der Weltvernunft gibt seinen Teilgütern und Teilwerten auch Wahrheitsanteil; es ist also in seinem Beisichselbstsein die umfassende Wahrheit. Diese absolute Wahrheit, die sich doch nur als Tatsächlichkeit der Existenz des allgemeingültigen Geisteslebens denken läßt, beweist sich als wahr, d.h. als existierend, durch die Hebung des geistigen Einzeldaseins der Menschheit. Der Mensch muß also empfinden und erleben, daß alle höheren Strebungen unseres Daseins, Sittlichkeit und Kunst, Sozialismus und Kultur, aus der Wahrheit des Allgemeinlebens stammen. Damit wird die formale Existenzwahrheit des Allgemeinlebens in ihrer Einzelteilung der verschiedenen Geistes- und Kulturgebiete auf einmal zur inhaltlichen Wahrheit. Denn es kann sich für Eucken bei der Ableitung der geistigen und sittlichen Werte, etwa bei dem Sozialgedanken der Nächstenliebe, nicht darum handeln, daß dieser Gedanke als in der Allgemeinvernunft eingeschlossen existiert, sondern daß er wahr ist, d.h., daß er richtig ist. Es bleibt also in dem Begriff der Wahrheit bei Eucken ein Zwiespalt zwischen der formalen Wahrheit, die das universale Geistesleben besitzt und die ihm, da es schon außerhalb der Denkbarkeit liegt, gefühlsmäßig axiomatisch beigelegt werden muß, und der materialen Wahrheit, wie sie sich im Einzelleben allenthalben realisiert. Alle Wahrheit, die sich der Einzelvernunft, sei es durch objektive Erkenntnis, sei es durch subjektives Fühlen in Logik, Ethik, Ästhetik, Religion ergibt, wird in der formalen Wahrheitsidee des allgemeinen Geisteslebens mono-

[21]) Einführung in eine Philosophie des Geisteslebens S. 157. Vgl. dieselbe Sehnsucht im Neofriesianismus, z.B. Bousset in der Theologischen Rundschau 1909, 12. Heft, S. 472.

polisiert und dadurch eine Wahrheitseinheit geschaffen, die der spekulativen Weltanschauungsgestaltung von höchster Wichtigkeit ist. Denn damit, daß Eucken diese formale Wahrheit dem Universalismus des Geisteslebens gleich setzt, schafft er eine Einheit, von der aus er alle Einzelteile des höheren Kulturlebens durch den Begriff der Wahrheit beherrschen kann. Mag sich der Inhalt der Wahrheit in den einzelnen Geistesgebieten noch so sehr zerspalten, immer bleiben alle Wahrheiten zusammengeschlossen in der einen Wahrheit, die das spekulative Denken in dem allgemeinen Geistesleben auftut. Dabei bekümmert sich Eucken nicht um die Leerheit dieses universalen Wahrheitsbegriffs im Gegensatz zu den inhaltreichen Teilwahrheiten. Ihm genügt es vollkommen, daß der formale Wahrheitsbegriff ihm die Einheit der Wahrheit in seiner Lebensanschauung garantiert und die Wahrheit zu dem leistungsfähigsten und beherrschenden Terminus seiner Philosophie werden läßt. Denn die Wahrheit ist damit als der spekulative Begriff gewonnen, der die Einheit der Gesamtanschauung sichert und den Wert der Einzelanschauung bestimmt.

Allerdings empfindet Eucken die Wahrheit in ihrer partikularen Erscheinungsform, wie sie allein doch dem Menschen erfaßbar wird, als durchaus unvollkommen und als eine Aufgabe, die im Sinne des allgemeinen Geisteslebens und seiner universalen Wahrheit erst gelöst werden soll. Dieses geschieht für die Menschheit im Lauf der Weltgeschichte, indem die Geistigkeit sich dem Durchschnitt des Bloßmenschlichen antithetisch entgegensetzt, dann aber sich mit ihm zu höherer Synthese vereinigt.[22]) Die Entwicklung der Wahrheit vollzieht sich also ganz in der Art der Hegelschen Dialektik. Der Halt für dieses Streben nach Wahrheit, nach Wesenhaftigkeit des Lebens ruht immer auf der spekulativen Voraussetzung, daß die Festigkeit und Einheit der Wahrheit nicht im Menschen, sondern im Geistesleben begründet ist. Der Mensch als Teilhaber am Geistesleben ist auch teilhaftig der Wahrheit, die er sich aber erst aus dem Zwang des Dinglichen und Untermenschlichen zur Reinheit läutern muß; er realisiert sie mit Hilfe der Dialektik. Grundsatz aber bleibt: „Ist die Wahrheit, ist ein weltbildendes und wesenhaftes Leben nicht an erster Stelle für uns eine unumstößliche Tatsache, so ist alles Mühen um sie verloren.“[23]) So spitzt Eucken die Wahrheitsfrage auf ein Entweder-Oder zu, eine Zwangsform, die er aller Orten gern anwendet und bei der das Oder sich stets als absurd ergibt. Hier ist das Dilemma: entweder ist die Wahrheit der spekulative Einheitssinn des Geisteslebens, oder es gibt überhaupt keine Wahrheit.

Daher ist das Erfassen der Wahrheit die Entwicklung eines neuen Lebens, das in sich selbst ruht. Nicht die intellektuelle, sondern allein

[22]) Einführung in eine Philosophie des Geisteslebens S. 158. Geistige Strömungen der Gegenwart S. 35.

[23]) Einführung in eine Philosophie des Geisteslebens S. 158f.

eine gesamtgeistige Wahrheit kann der feste Standort sein, auf den eine Erkenntnistheorie sich zu stützen vermag. Nicht die Mathematik gibt Vernunftstützen a priori, sondern nur eine Zusammenfassung des ganzen Lebens zur Einheit kann axiomatische Gewißheit allem Erkennen geben.[24]) „Alle intellektuelle Wahrheit prinzipieller Art ruht schließlich auf einer gesamtgeistigen Wahrheit, aller wesentliche Fortschritt der Wahrheitserkenntnis auf einer Weiterbildung des Lebens".[25]) Vom Ganzen des Lebens und der Wahrheit muß also zum Einzelnen fortgeschritten werden, vom Ganzen aus muß sich auch das Wahrheitsstreben orientieren.

Es ergibt sich bei dieser Entindividualisierung und Verallgemeinerung der Wahrheit nun die Frage, wie der Einzelne zu seiner Wahrheitswertung kommt. Denn die Tatsache bleibt auch bei Eucken bestehen, daß das Wahrheitsstreben von dem Individuum ausgeht und daher die Wahrheit doch auch zum Individuum zurückkehren muß. Zunächst aber muß das Streben nach Wahrheit zur Verallgemeinerung vordringen; es darf nicht an der Einzeltätigkeit haften und in ihr den Wahrheitssinn suchen oder in sie hineintragen: „es gilt ein Vordringen zu einer überlegenen Volltätigkeit". Die Möglichkeit solcher Zusammenfassung der Lebenstätigkeit ist die Voraussetzung alles Wahrheitsstrebens.[26]) Daher soll der Einzelne mit seinem Wahrheitssuchen zu der immanenten Wahrheit des Allgemeinlebens vordringen; diese steht in völligem Gegensatz zu der intellektualistischen Wahrheit, die in steter Selbstspaltung nie zur Einheit kommt. Aber wenn nun auch die Abkehr von der intellektualistischen Wahrheit erfolgt und das Ganze des Lebens als Wahrheit bejaht wird, so bleibt doch jetzt die schwierige Rückkehr der vom Individuum erfaßten formalen Einheitswahrheit zu den materialen Einzelwahrheiten, um deren Besitz der Mensch kämpft. „Vom Ganzen des Lebens aus wird sich aber der Kampf um die Wahrheit in alle einzelnen Gebiete erstrecken und ihnen allen eine größere Spannung verleihen. Religion, Kunst, menschliches Zusammensein, sie alle haben den Gegensatz von subjektiver Kraft und fremdartigem Befunde erst zu überwinden und sich damit einen Wahrheitsgehalt zu erringen; für sie alle bedeutet Wahrheit nicht ein Aufnehmen eines der Lebenstätigkeit übermittelten Befundes, sondern ein Vordringen des Lebens zu seiner eigenen Höhe."[27])

Wir zitieren diese Stelle, weil sie in einleuchtender Weise die Schwierigkeit von Euckens Wahrheitsauffassung wiederspiegelt, und versuchen nun, diese dunklen Sätze nach Möglichkeit aufzuhellen. Eucken meint, daß nach Gewinnung der Einheitswahrheit im Geistesleben der Kampf für die

[24]) Geistige Strömungen der Gegenwart S. 122 und 64f.
[25]) a. a. O. S. 35.
[26]) Grundlinien einer neuen Lebensanschauung S. 178.
[27]) a. a. O. S. 179.

Einzelmenschen um die Wahrheit der verschiedenen Lebensgebiete beginnt, wobei die formale Universalwahrheit die Ursprungsstätte aller materialen Wahrheit ist. Nun trifft in den Einzelgebieten subjektive Kraft, d.h. an der Allwahrheit gesammeltes Wahrheitsstreben des Einzelnen, mit dem objektiven Befunde, d.h. mit den äußeren dinglichen kleinmenschlichen Gegebenheiten dieser Gebiete zusammen. Anders ausgedrückt heißt das: das formale Wahrheitssuchen des Individuums trifft auf die materialen Bestände des Kulturlebens, z.B. den geschichtlichen Rahmen der Religion und der menschlichen Gesellschaft oder die dinglichen Objekte der Kunst. Diese „fremdartigen Befunde" sollen nun überwunden und so ein Wahrheitsgehalt gewonnen werden, und zwar dadurch, daß der natürliche Befund abgestoßen wird: „Wahrheit bedeutet nicht ein Aufnehmen eines der Lebenstätigkeit übermittelten Befundes". Damit treibt Eucken die Idee seiner abstrakten Wahrheit soweit, daß er sie auch bei der Bearbeitung konkreter Gebiete nicht an diesen Objekten Inhalt gewinnen, sondern sie in völliger Gedankenleere den materialen Befund überwinden läßt. Diese Beharrung der Wahrheit im Formalismus gegenüber dem Einzelgebiet ist aber schlechthin unvollziehbar. Die Wahrheit muß hier konkret werden oder sich selbst aufgeben.

Eucken will an dieser Stelle der notwendigen Folgerung einer formalen und einer materialen Wahrheit ausweichen; denn daß diese Spaltung ihn bedroht, haben wir an früherer Stelle nachgewiesen.[28]) Die formale Wahrheit müßte notwendig im tatsächlichen Befunde ihres Einzelgebiets ihr Objekt entdecken, müßte dieses Material in ihre Leerheit aufnehmen und in seiner Verarbeitung die konkrete Wahrheit schaffen. Diese Dualität will Eucken um der Einheit der Wahrheit willen vermeiden, und er tut dies durch die Behauptung des Unmöglichen, daß die abstrakte Wahrheit an dem konkreten Befunde des Wirklichen arbeite und dabei sich einen Wahrheitsgehalt erringe, ohne daß etwas von dem konkreten Befunde in die leere Wahrheit eingehe. Ja, welchen Gehalt soll in aller Welt die Wahrheit denn gewinnen, wenn er nicht konkret sein und nicht aus „dem der Lebenstätigkeit übermittelten Befunde" stammen soll! Nur „ein Vordringen des Lebens zu seiner eigenen Höhe" soll die Wahrheitsbewährung auch in den Einzelkulturgebieten sein? Also leer ist die Wahrheit vom Thron des allgemeinen Geisteslebens in die Welt der Dinge herabgestiegen, sie beweist die Macht ihrer Abstraktheit, indem sie alle realen Befunde als „kleinmenschlich", nicht formal abstößt und überwindet, sie zeigt, daß ihre Leerheit chronisch ist und kehrt daher leer in ihre Vernunftleere zurück. Ein Wahrheitsbegriff, der die Reinheit seiner spekulativen Erfindung in dieser Weise bewahren soll, muß auf alle praktische Denkbarkeit und Verwend-

[28]) Vgl. oben S. 284 f.

barkeit verzichten, er bleibt, wie es Eucken ja will, völlig gegenstandslos. Und auch das Streben des Einzelnen, zur Wahrheit des Teilgebietes zu gelangen, ist damit durchaus gescheitert. Nur Allgemeinideen sind bei dieser sich im Zirkel bewegenden Deduktion herausgekommen. „Bei dieser Fassung wird, was als Wahrheit auftritt, sein Recht nicht anders erweisen können, als durch seine Macht, d.h. durch sein Vermögen, den ganzen Umkreis des Lebens zu umspannen und ihn über den Gegensatz hinaus in den Stand der Volltätigkeit zu erheben."[29]) So eilt die Wahrheit, sich aus dem einzelnen Objekt zu abstrahieren, alle dinglichen Bestandteile abzustreifen und sich der allgemeinen Wahrheit anzuschließen: immer nur die Bewegung vom konkreten „Bloßmenschlichen" zum abstrakten Geistigen, ohne daß das Konkrete irgendwelche Variation der Abstraktion mitteilen könnte. Niemals aber schlägt das Abstrakte wieder die Brücke zum Konkreten, sondern es bleibt abgelöst von allem niederen Dinglichen in der reinen spekulativen Sphäre des Geisteslebens, jener Wirklichkeit, die als Wahrheit das Beisichselbstsein des Lebens faßt. Aber die von dem spekulativen Denken verachtete und mißhandelte Natur rächt sich am Geistesleben, indem sie die Wahrheit zum hohlen Phantom macht.

Doch mit diesem Urteil dringen wir nicht so leicht durch. Eucken weiß, daß die Gefahr derartiger Auffassung nahe liegt, und verwahrt sich daher folgendermaßen: „Bei unserer Fassung ist die Wahrheit alles eher als ein allgemeines Schema, aus dem durch bloße Schlußfolgerung sich alle weitere Gestaltung ableiten ließe. Vielmehr wird die Zusammenfassung des Lebens zu innerer Einheit, worauf hier alles ankommt, alles bloß Allgemeine austreiben und den Gesamtstand ins Individuelle wenden. Je mehr das Leben in dieser Richtung fortschreitet, desto weniger ist es eine bloße Anwendung allgemeiner Prinzipien, desto weniger vollzieht es sich in der Art einer Folgerung aus gegebenen Prämissen, desto mehr wird es ein fortlaufendes Handeln, Neubilden, Erhöhen."[30]) Aber bei genauer Überlegung dieser Sätze wird man finden, daß in ihnen immer nur von dem Subjekt und der Tätigkeit der Wahrheit, nirgends aber von ihrem Objekt die Rede ist. Wogegen Eucken sich verwahrt, ist die Auffassung, als ob die Wahrheit in ihrer Ausgestaltung einem unpersönlichen rein logischen Prozesse unterliege. Deswegen unterstreicht er stark die Bindung der Wahrheit an die subjektive Kraft des Individuums. Bei aller Zusammenfassung der Wahrheit in der Lebenseinheit bleibt doch die Gewinnung dieser Wahrheit gebunden an das Wahrheitsstreben des Einzelnen, indem nur durch diese individuelle Tätigkeit die Wahrheit unter den Menschen praktisch existent wird. Soll also die Zusammenfassung des Lebens zu

[29]) Grundlinien einer neuen Lebensanschauung S. 179; vgl. auch Sinn und Wert des Lebens 2. Aufl. S. 86.

[30]) Grundlinien einer neuen Lebensanschauung S. 180.

innerer Einheit alles bloß Allgemeine austreiben, so bedeutet das, daß in diese zusammengefaßte Lebenseinheit alle individuellen Geistesstrebungen und Wahrheitsabstraktionen der Einzelmenschen, die in diesen Bemühungen alle niedergeistige Wirklichkeit, allen kleinmenschlichen Inhalt abgestreift und überwunden haben, eingehen. Damit wird das Bloßallgemeine, das völlig Unpersönliche ersetzt und erfüllt durch die individuellen, aber dennoch abstrakten Wahrheitsgewinne, und so kann man sagen, daß der unpersönliche abstrakte Gesamtstand sich in persönliche Einzelbestände zerlege, die aber in ihrer Leerheit und Gegenstandslosigkeit dem allgemeinen Gesamtstand konform sind und gerade als abstrakte sich in der Lebenseinheit zusammenschließen. So ist dem Gesamtleben kein individueller Inhalt gegeben, sondern nur sein formaler Bestand wird individualistisch korrigiert. Die abstrakte Allgemeinwahrheit wird zerlegt in die abstrakten individuellen Wahrheitsgewinnungen, durch die sie ja allein der Menschheit faßbar wird und mit denen sie inhaltlich durchaus identisch ist, da sie keinen Inhalt haben. Diese subjektiv-formale Erweiterung der Wahrheitseinheit muß aber von Eucken vorgenommen werden, weil sonst das Individuum jede Tätigkeitsausübung der Wahrheit verlöre. Jetzt aber haftet die abstrakte Teilwahrheit am Individuum; ja Euckens Ziel ist, daß das Leben in seinem Fortschreiten die Allgemeinwahrheit in immer zahlreichere Einzelwahrheiten auflöse, wenn nur diese Einzelwahrheiten immer die gleiche inhaltliche Leere und Stofflosigkeit, Abstraktheit und Gegenstandslosigkeit haben, wie sie der Vorstellung der Gesamtwahrheit innewohnt. So gewinnt das Subjekt für seine Wahrheit, wenn auch nicht Inhalt, so doch Tätigkeits- und Bewegungsmöglichkeit. Das meint Eucken, wenn er der Wahrheitsspaltung „ein fortlaufendes Handeln, Neubilden, Erhöhen" für die Zukunft zuweist.[31]) Mit dieser Wendung zur individuellen Wahrheit wird aber dem Subjekt kein konkreter Gegenstand der Wahrheit gewonnen. Vielmehr ringt Eucken ja gerade darum, der individuellen Wahrheit die Leerheit und Gegenstandslosigkeit, die ihm als alleinige Garantie der Allgemeingültigkeit der Wahrheit erscheint, unter allen Umständen zu erhalten. Er bemerkt dabei nicht, daß diese individuelle abstrakte Wahrheit für den Einzelmenschen ein unfaßliches spekulatives Theorem bleibt, dessen praktische Realisierung unmöglich ist.

Trotzdem will aber Eucken zum Schluß auf das Resultat hinauskommen, daß innerhalb der einheitlichen Wahrheitsspekulation doch auch dem einzelnen Individuum eine eigentümliche Wahrheit möglich sei. Es handelt sich dann nur darum, wo diese Eigentümlichkeit herstammen soll. Wäre das Charakteristische der individuellen Wahrheit die Aufnahme des Konkreten, so wäre damit das Objekt der Wahrheit bezeichnet, das ihr allein eine wirkliche Bestimmung und Spezifikation im Inhalt geben könnte.

[31]) a. a. O. S. 180.

Aber dieses Eigentümliche will Eucken der individuellen Wahrheit nicht geben, sondern für ihn besteht die Eigenheit darin, daß sich die individuelle Wahrheit in genau analoger Weise wie die Allgemeinwahrheit zur Wirklichkeit verhält. Und das kann man nun wirklich nicht als etwas Neues und Besonderes bezeichnen, daß wie das allgemeine Leben so auch das Individuum sich seine innere Einheit sucht. Denn die Einheit und Wahrheit, die das Individuum sich in seiner Lebenssphäre schafft, kann ja doch keine andere sein als die allgemeine abstrakte Lebenseinheit und Wahrheit. Für beide gelten ja genau dieselben formalen Bedingungen, und Inhalt darf ja beileibe nicht hinzukommen. Die eigene Wahrheit des Individuums bleibt immer die Überwindung des niedrigen Gegenständlichen zur Gewinnung einer abstrakten Wahrheit, die mit der Allgemeinwahrheit einstimmig ist. Und ein so ernster Satz wie der: „Eine Wahrheit, die nicht meine eigene Wahrheit ist, ist für mich keine volle Wahrheit“[32]) bleibt im Zusammenhang von Euckens Wahrheitsspekulation leer und gehaltlos. Wäre er für sich als religiös-ethischer Gedanke zu nehmen, wie prachtvoll ließen sich Autonomie und religiöse Selbständigkeit in ihm finden. Aber hier muß der Gedanke vereinigt werden mit Euckens Grundsatz: es gibt keine andere Wahrheit als die Allgemeingültigkeit des Geisteslebens.[33]) Und bei diesem Zusammenstoß muß die eigene individuelle Wahrheit sich in Einklang setzen mit der allgemeinen Wahrheitsidee, oder sie ist überhaupt keine Wahrheit. So bleibt das Recht des Individuums an der Wahrheit immer völlig untergeordnet. Das Individuum hat die Aufgabe, sich eine Wahrheit zu erkämpfen; ist diese Wahrheit aber nicht in Einstimmigkeit mit der Universalwahrheit, so ist sie überhaupt keine Wahrheit, und mag sie dann noch so sehr „die eigene Wahrheit, die volle Wahrheit“ des Individuums sein. In dieser abstrakten Wahrheitsspekulation gewinnt das Individuum trotz aller dialektischen Kunststücke keinen Platz; denn das Individuum und all sein Denken und Handeln, daher auch seine Wahrheit, sind konkret.

Diese Unterjochung alles individuellen Geisteslebens unter eine spekulative Idee spricht Eucken auch mit den Worten aus: „Nur muß solche Individualisierung innerhalb des Ganzen, nicht ihm gegenüber, und sie muß aus innerer Notwendigkeit des Schaffens, nicht aus eitlem Mehrseinwollen, erfolgen.“[34]) Eine solche Individualisierung innerhalb des Ganzen ist unmöglich, wenn das Ganze alle Materialien und Objekte der Individualisierung als wertlos ausschließt; denn das Individuum individualisiert nicht sich selbst, sondern seine Welt, und will keine Wahrheit an sich, sondern die Wahrheit seines objektiven gegenständlichen Lebenskreises. Zu dieser

[32]) a. a. O. S. 180.
[33]) Einführung in eine Philosophie des Geisteslebens S. 158.
[34]) Grundlinien einer neuen Lebensanschauung S. 180.

Forderung treibt das Individuum kein eitles Mehrseinwollen, sondern die innere Notwendigkeit, die den wahrheitstrebenden Menschen zur Verarbeitung der Gegenstände und Erfahrungen des Lebens zwingt. So schreit das Individuum „aus innerer Notwendigkeit des Schaffens" nach Objekten für seine Tätigkeit, und statt dessen gibt eine spekulative Philosophie ihm die Aufgabe, „die immanente und universale Gestaltung der Wahrheit" gegenstandslos herauszustellen. Und diese immanente Wahrheit genügt sich selbst mit der reinen Herausseßung und Gestaltung ihres Vernunftformalismus; sie will keine Auseinandersetzung mit den Gegebenheiten, die das Individuum umdrängen und Wahrheitsbeurteilung verlangen. Denn „Wahrheit bedeutet nicht ein Aufnehmen eines der Lebenstätigkeit übermittelten Befundes, sondern ein Vordringen des Lebens zu seiner eigenen Höhe".[35]) So wird der Sinn und Wert des Individuums aufgelöst und zerstört um des spekulativ ersonnenen Sinnes und Wertes eines Allgemeinlebens willen, das der Menschheit nicht Kraft und Mut einflößen kann. Doch eine Philosophie, die das Individuum entwertet, beraubt sich damit ihres Fundaments, und eine Weltanschauung, die die Wahrheit von der Weltvernunft und nicht vom Menschen aus bestimmt, gibt für die wesenlose Allgemeingültigkeit ihres Wahrheitsbegriffs den lebendigen konkreten Gehalt individuellen Wahrheitsringens hin.

So findet Eucken von seinem spekulativ-allgemeingültigen Wahrheitsbegriff keinen Weg zu der lebendigen Wirklichkeit, in der das Individuum seine Wahrheit sucht; und nur das Individuum, dem seine eigene lebendig-sinnliche Wirklichkeit in den Nebeln der Abstraktion verloren geht, vermag den Allgemeinsinn der Wahrheit zu erfassen, durch den sich im Grunde auch der Sinn des Individuums auflöst. So sieht der Weg der Freiheit zur Wahrheit des Lebens aus: Freiheit ist die Abgelöstheit vom Sinnlich-Kleinmenschlichen, und die Wahrheit ist die atmosphäreloſe Lebensallheit, in der das Individuum erstickt.[36]) Aber solche spekulative Philosophie dürfte sich wohl immer vergeblich bemühen, der Menschheit glaubhaft zu machen, ihre Nahrung sei der Geist allein; denn diese lebt von Geist und Materie, deren Verbindung ihr nur der Idealismus geben kann, der eine verwertende Verarbeitung der Realitäten des Daseins nicht scheut.

B. Der erkenntnistheoretische Wahrheitsbegriff der Philosophie

Was ist die Wahrheit? Nachdem wir Euckens Wahrheitsauffassung kritisch erläutert haben, müssen wir die Frage in ganz formalem Sinn stellen: ist sie eine Tatsächlichkeit in den Objekten oder ist sie eine Funktion an den Objekten? Ist sie ein Wert oder eine Wertung?

[35]) a. a. O. S. 179.
[36]) a. a. O. S. 181.

Diese Frage ist für Eucken nicht ohne weiteres zu entscheiden. Er wird zugeben, daß ihm die Wahrheit in erster Linie ein absoluter Geistes-wert ist, der nicht so eine Tatsächlichkeit in den Objekten als vielmehr über den Objekten bezeichne. Dann aber wird er behaupten, auch die persönliche Beziehung des denkenden Individuums zur Wahrheit vollauf zu betonen und zur Geltung zu bringen. Wir aber haben gesehen, daß in seiner Philosophie diese Wahrheitswertung der einzelnen Persönlichkeit, des denkenden Vernunftwesens etwas durchaus Nachgeordnetes ist, während die Wahrheit des Alllebens in seiner absoluten Vernünftigkeit der Quell und Ursprung aller Einzelwahrheit, die unkorrigierbare und unkritisierbare, allem Denken unantastbare, alle Menschenvernunft beherrschende Geistesgröße bleibt. Besonders deutlich erhellt dies an einer Stelle, wo er in der Einzelvernunft die Tatsache von persönlichen und unpersönlichen Wahrheiten zugibt und ihr Verhältnis zur Allgemeinwahrheit bestimmen möchte.[37]) Es gebe Wahrheiten, meint er, die sich ohne Beziehung auf die allgemeine Lebensbewegung als wahr erwiesen. Das sind die Wahrheiten der Mathematik, der exakten Naturwissenschaft, die aber besser m. E. das Prädikat der Richtigkeit erhalten. Andere Wahrheiten seien dagegen mehr persönlicher Art, und sie bedürften deswegen der Beziehung auf die innere Lebensbewegtheit, auf die Allgemeinwahrheit. Anstatt also sich darum zu bemühen, die „persönliche" Wahrheit mit der „unpersönlichen" in Beziehung zu setzen und das erkenntnistheoretische Problem zwischen Logik und Ethik, das hinter den unexakten Worten Euckens sich versteckt, aufzudecken, wird mit dieser sogenannten persönlichen Wahrheit wieder schleunigst die Flucht in die spekulativen Wahrheitsgefilde unternommen, wo man keinen festen Denkwert an dieser „persönlichen Wahrheit" mehr feststellen kann. Und kühn heißt es nun weiter „Die Wahrheit als Ganzes ist in diesem Sinne durchaus persönlicher Art, sie enthält die Behauptung eines selbständigen Reiches gegenüber allem menschlichen Meinen und Mögen, sie trägt damit in sich ein Ganzes der Überzeugung, das sich niemandem aufdrängen läßt, das nur aus eigener Erfahrung und Entscheidung hervorgehen kann. Ohne diese begründende persönliche Wahrheit verliert auch, was unpersönliche Wahrheit heißt, seinen Wahrheitscharakter."[38]) Damit ist alle logische Denkfolge auf den Kopf gestellt; Eucken wagt es, auch den Wissenschaftscharakter der exakten Erkenntnis von der spekulativen Wahrheitseinheit abhängen zu lassen. Alles menschliche Denken ist unsicheres Meinen, wenn es sich nicht nach der selbständigen Geisteswelt richtet, die über allem Einzelwissen thront. Und diese Geisteswelt läßt sich nicht beweisen, sie läßt sich nur erfahren. Daher auch die Schlußbehauptung, „daß echte Wahrheit sich nicht von außen darbieten

[37]) Hauptprobleme der Religionsphilosophie der Gegenwart, 3. Aufl. 1909, S. 32 f.

[38]) a. a. O. S. 32.

und von daher aufzwingen läßt, sondern daß sie schließlich eine Tat des innersten Wesens, ein Werk der Freiheit bildet."[39]) Was ist „echte" Wahrheit? In der Poesie oder Religion haben vielleicht solche Wertbegriffe Platz, in der Philosophie nicht. Und als ein „Außen" faßt Eucken also seine Universalwahrheit nicht, noch hält er sie für einen Zwang, obwohl er ihre notwendige Herrschaft über alle Vernunft behauptet. Vielmehr will er die Übereinstimmung der Einzelwahrheit des Individuums mit der Gesamtwahrheit als „Tat", als „Werk der Freiheit" gelten lassen. „Tat" und „Freiheit" scheint sich uns schlecht zu reimen mit der Behauptung der selbständigen Herrschaft des Geisteslebens über alle Einzelvernunft: entweder glaubt Eucken an die prästabilierte Harmonie der Einzelvernunft und der Gesamtvernunft, oder er verlangt die Unterwerfung der Einzelvernunft unter die Gesamtvernunft.

Im Grunde aber dreht es sich dabei gar nicht um logische Möglichkeit und vernunftgemäße Denkbarkeit. Wir sind hier nicht mehr in der Welt des Seins und Denkens, sondern in der Welt der pathetischen Empfindung, der Kunst, der Religion. Nicht um erkenntnistheoretisches Forschen handelt es sich, sondern um Weltanschauung, die den Menschen in seinen wirklichen und eingebildeten Leiden tröste und stärke; jenseits der Vernunft sucht man die Hilfen, um in der Wirrnis der eigenen Gedanken sich zurechtzufinden, und behauptet, die Hilfen stammten aus der Vernunft, während sie mit Vernunft nichts zu tun haben. Oder tun wir Eucken Unrecht? Dann zeige er die erkenntnistheoretischen Prinzipien, auf Grund deren er die Wahrheit bald als logische Erkenntnis, bald als ethisch-persönliche Angelegenheit, bald als universale Geistesgröße auffaßt, dann zeige er die Methode, die es ihm ermöglicht, die universale Geisteswelt mit seiner Vernunft zu bestimmen und zu behaupten, während doch diese kleinmenschliche Vernunft absolut unfähig sein soll, über den Bereich des Bloßmenschlichen hinauszureichen? Welches sind die Kriterien, die ein Wissen geben von der spekulativen Geisteseinheit? Oder sind wir wirklich ganz in der Welt des Glaubens? Wohl handelt es sich hier bei Eucken um Gefühlsstrebungen und Gefühlswertungen, aber nicht um Religion.

Es fällt schon beim flüchtigen Dispositionsvergleich von Euckens Schriften, etwa „Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt", „Grundlinien einer neuen Lebensanschauung", „Wahrheitsgehalt der Religion", auf, wie ähnlich die großen Gedankenfolgen dieser Bücher sind: immer handelt es sich um die Überwindung der niederen Lebensstufe und die Gewinnung höherer Lebenswerte aus einer spekulativen Lebenseinheit. Und diese Wandlungsprozesse werden beschrieben nicht in erkenntnismäßigen Darstellungen, sondern in Empfindungsschilderungen, die alle dem religiösen Leben entlehnt oder

[39]) a. a. O. S. 33.

analog sind. „Der Wahrheitsgehalt der Religion" unterscheidet sich von den anderen im Titel nicht religiösen Schriften Euckens nur dadurch, daß er hier die geschichtlichen Materialien der Religion und des Christentums verwertet; aber was Eucken darin als universale Religion beschreibt, hat er inhaltlich auch schon im „Kampf um einen geistigen Lebensinhalt" entwickelt. Überall handelt es sich in diesen Schriften um dogmatische Gefühlsbehauptungen und Forderungen, nirgends wird eine erkenntnistheoretische Basierung vorgenommen. So können religiös Bedürftige ja auch viel Anregung aus seinen Schriften erfahren. Aber für uns handelt es sich hier nicht um Eucken als Prediger einer modernen Gefühlsvertiefung und Religiosität, so lieb uns Theologen sein Eintreten für solche Werte auch sein mag, sondern um ihn als Philosophen, und deswegen muß uns die Kritik an dem philosophischen Begriff erlaubt sein, dessen Mißbrauch in Euckens spekulativer Philosophie von verhängnisvoller Bedeutung zu werden droht.

In aller Philosophie dürfte der Ausgangspunkt die Frage nach der Möglichkeit menschlicher Erkenntnis sein. Nicht nur der geschichtliche Gang des wissenschaftlichen Denkens, auch die immer neu einsetzende Frage nach der Berechtigung unseres Urteilens fordert die stets revidierende Untersuchung unseres Denkvermögens und seines Anspruches. Auch Eucken setzt formell bei dieser Grundfrage ein, um sie aber sofort in dogmatisch-spekulative Darlegungen über die Schwäche und Unfähigkeit des menschlichen Denkvermögens überzuführen. Er bemüht sich nicht um eine Aufhellung der psychischen Voraussetzungen für das Denken und um eine erkenntnistheoretische Bestimmung seines Geltungsbereiches, sondern seine noologische Methode erlaubt es ihm, vom Ganzen des Geisteslebens aus ohne weiteres über das natürliche Denken des Menschen abzuurteilen und es als sinnlich gebunden, minderwertig, kleinmenschlich bedeutungslos abzutun. Demgegenüber stammt alles Klare, Wahre, Gute im Menschen aus der absoluten Lebenseinheit, die über dem Menschen thront und ihn trägt und zu sich heraufzieht. So wird ein fundamentaler Dualismus im Menschen behauptet: einerseits das Sinnliche, Kleine, das den Menschen nur zu einem punktuellen Dasein kommen läßt und ihn auch geistig nur im Bloßmenschlichen festhält; andererseits das absolut Geistige, das als Wahrheit in den Menschen eingeht, ihm zu Allgemeingültigkeit, Objektivität, ewiger Geistesgeltung verhilft und ihm Teil verschafft am Geistesleben der Menschheit. Und Eucken behauptet zuwider aller klaren Erkenntnistheorie, daß kein Weg zwischen diesen Hälften des menschlichen Daseins bestehe: er ist blindgläubig an das Dogma der Absolutheit des Geisteslebens, das er ins unmöglich Radikale steigert.

Da nun für Eucken kein Einfluß der absoluten Geisteswelt umgekehrt der kleinmenschlichen Vernunft zu Hilfe kommt, vielmehr auch so eine radikale Trennung der Gebiete bestehen bleibt, so gelangt er zu einer Leugnung jeglicher Wahrheitskraft in der natürlichen Vernunft. Für ihn ist

das natürliche psychische Vermögen des Menschen ein antithetischer Gegensatz gegen das echte Geistesvermögen, das den Menschen aus dem absoluten Geistesleben zuströmt. Daher nimmt Eucken einen völlig negativen erkenntnistheoretischen Standpunkt ein, er mißtraut der Fähigkeit der menschlichen Vernunft, das Tatsächliche und Richtige herauszustellen, durchaus. Und er hätte ja damit Recht, wenn er dieses Mißtrauen gegen einen naiven Realismus richtete. Aber er bezieht diese Verwerfung der menschlichen Vernunft auch auf ihre kritische Verwendung im Sinne Kants. Das erkenntnistheoretische Apriori ist ihm in seiner schöpferischen Bedeutung für die Gewinnung richtiger, reiner Erkenntnis völlig verborgen, und er vermag es, die „Wahrheit", daß $2 \times 2 = 4$ ist, durch eine „ursprünglichere Wahrheit", die religiöse, übertreffen zu lassen.[40]) Wohl mag uns als Theologen Euckens Eintreten für die „ursprünglichere Wahrheit" sehr sympathisch erscheinen; aber hier auf dem Boden der Erkenntnistheorie ist sie ein Danaergeschenk, dessen unwissenschaftliche Unglücksbedeutung wir abweisen müssen. Denn in dem doppelten Gebrauch der Wahrheit liegt eine unerträgliche Verschleierung des gedanklichen Tatbestandes, der hinter diesen Begriffen besteht; es gehört doch viel dazu, ein Werturteil über mathematische und religiöse Wahrheit entscheiden zu lassen.

Und was erreicht denn Eucken damit, daß er nun die menschliche Vernunft für durchaus unfähig hält, irgendwelche Wahrheit der Natur abzuringen, daß er sie blöde und blind der natürlichen Wirklichkeit gegenüberstehen heißt, bis ihr die spekulative Wahrheit aus dem Himmel die Augen öffnet? Kann er denn nun tatsächlich das freischwebende Reich der Vernunft erfassen, ohne der kleinmenschlichen Vernunft zu bedürfen? Allerdings redet er beständig in pathetischen Ausführungen von dem Reich der Wahrheit, das als substantielle Einheit aller Geistesvermögen über der Menschheit schwebe, und in dem die Wirklichkeit nicht mehr nach Logik, Ethik, Ästhetik, Religion sich teile, sondern in prinzipieller Geschlossenheit die Umfassung alles echten Geisteslebens darstelle. Aber wenn er diese neue Welt nun beschreiben will, muß er sich doch stets der rationalen Funktionen der kleinmenschlichen Vernunft bedienen; er muß dieses höhere Geistesleben doch beschreiben als Analogie zu den individuellen Geistesprozessen des Erkennens und Wollens, durch die jedes Individuum doch überhaupt erst zum Menschen wird. Es ist also geistige Illusion, daß der Mensch irgendwie sich in eine Wahrheitswelt erheben könne, die er nicht im geregelten Aufbau auf der rationalen Vernunft gewinnt. Diese Wahrheitswelt ist gar nichts anderes als die Sublimierung der mit der natürlichen Vernunft gewonnenen Erkenntnisse, und es ist billig, die Mittel, mit denen man tatsächlich diese „höhere" Geisteswelt baute, dann als niedrig zu verwerfen. Und diese

[40]) a. a. O. S. 31.

höhere Geisteswelt, die keinen Zusammenhang mit der natürlichen Vernunft hat, wäre auch für die Menschheit begriffs- und sinnlos. Es ist schlechterdings nicht zu fassen, was die Menschheit für ein Interesse an einer Geisteswelt haben sollte, die ihr mit den ihr gegebenen Mitteln doch nicht zugänglich ist, deren „Wahrheit an sich" also für das menschliche Vernunftvermögen gar nicht in Betracht kommt. So scheitert Eucken bei seinem Versuch, durch Ablösung von aller psychisch gegebenen Vernunft des Menschen die reine Geisteswelt zu erbauen, sowohl methodisch als auch prinzipiell. Er kann dieses allumfassende Geistesleben nicht erläutern, ohne Hilfe der natürlichen Vernunft, und das souveräne Geistesleben der Menschheit bleibt den Menschen wertlos ohne den prinzipiellen Zusammenhang mit der menschlichen Vernunft.[41]) Wenn es Eucken vermag, diesen großen erkenntnistheoretischen Mangel seines Philosophierens zu verbergen, so geschieht es hauptsächlich dadurch, daß seine Ausführungen sich an Gefühl, Empfindung, Glauben, nicht aber an das Denken wenden.

Es bleibt uns daher nichts anderes übrig, als in schärfster Antithese gegen Eucken unseren Begriff des menschlichen Vernunftvermögens zu vertreten, und, was unserer Meinung nach die Wahrheit bedeutet, darzulegen. Eucken behauptet die Absolutheit des geistigen Begriffssystems; dieses ist ihm das Zeichen einer übermenschlichen Geistesmacht in der Welt, in ihm erkennt er eine unveränderliche Gewalt der Wahrheit, die sich im menschlichen Denken und Wollen einheitlich offenbart und den Menschen hinaufzieht zu höherem geistigen Dasein. Nun ist eine solche Auffassung der Geisteswelt reine Empfindungssache, und man könnte es Eucken freistellen, in dem Geistesleben der Menschheit das Göttliche zu verehren, wenn er zu dieser Stufe der Meditation als Abschluß seiner Philosophie fortschritte. Aber diese Auffassung steht in seinem Philosophieren an erster Stelle, sie bezeichnet nicht nur die Tatsächlichkeit des Geisteslebens, wie sie vom religiösen Subjekt empfunden wird, sondern sie bestimmt auch die Methode, mit der der Einzelne dieses Weltleben zu erfassen suchen soll. Das Erkennen als Tätigkeit, „das Wahrheitsuchen" würde Eucken sagen, wird von dieser Absolutheitsempfindung des Geisteslebens beherrscht. Wenn Eucken den Inhalt der Erkenntnis als absolut, als über der natürlichen Vernunft erhaben empfinden will, so mag er sich diese poetisch-religiöse Lizenz gestatten können; aber er darf sich nicht erlauben, das menschliche Erkennen als Funktion nun der Allgemeinempfindung allmächtigen Geisteslebens entstammen zu lassen und es loszureißen von seiner natürlich-funktionellen Basis, der psychischen Tätigkeit des Individuums. Vielmehr muß das Erkennen stets in Verbindung bleiben mit den Objekten, die die Außenwelt durch die Sinne

[41]) Die erkenntnistheoretische Schwäche des Philosophierens von Eucken hat auch der katholische Theologe Mausbach im „Hochland", 12. Heft, Sept. 1909, S. 641 ff. aufgedeckt.

ihm vermittelt, und das Denken muß stets gewertet werden unter dem Gesichtspunkt der logischen Gesetzmäßigkeit, die ihm als Apriori die Überordnung über die sinnliche Empfindung und die Fruchtbarkeit zur Gewinnung reiner Verstandes- und Vernunftbegriffe garantiert. Dieses natürlich bedingte menschliche Denken und Erkennen bemüht sich dann um die sinnlichen Gegenstände der Erfahrung, wobei es sich nicht für die Wirklichkeit der Dinge an sich, sondern nur für ihre Möglichkeit im denkenden Bewußtsein interessiert. Eucken mag dieses immer erneute Ringen des kleinmenschlichen Denkens, sich die Richtigkeit einer dem natürlichen Verstande möglichen Erfahrungswelt stets wieder zu vergegenwärtigen und zu erweitern, für noch so ungenügend halten: auch sein von spekulativen Allgemeinbegriffen ausgehendes Philosophieren kommt der Wirklichkeit nicht nahe. Vielmehr schafft er aus dem spekulativen Denken nur eine frei ersonnene Welt des menschlichen Geistesdaseins, während das kritische Denken doch an den Objekten der Erfahrung das Arbeitsfeld hat, auf dem es sich nach dem dem Verstande innewohnenden Erkenntnisgesetz die dem Menschen mögliche Erfahrungswelt aufbaut. Und was das kritische Denken dabei sich erkenntnismäßig gewinnt, bewertet es nicht mit dem anspruchsvollen Begriff Wahrheit, sondern es nennt diese Resultate exakt und richtig, und die Methode, mit denen diese Resultate gewonnen wurden, erstrebt es als rein. Reinheit und Richtigkeit sind die gewichtigen Grademesser, die kritisches Denken für das ihm wissenschaftlich mögliche, aus Mathematik und Naturwissenschaft gewonnene Weltbild in Anwendung bringt. Mag diese Anschauung auch jämmerlich eng und beschränkt erscheinen neben der Massenbewältigung von Natur und Geschichte, die das spekulative Denken leichtlich vollzieht und in seine Weltanschauung eingehen läßt, so hat dafür die kritische Anschauung in sich die Kraft innerer Widerspruchslosigkeit, einer konsequenten Logik.

Doch das kritische Denken bleibt bei der ruhenden Betrachtung und Untersuchung des durch die Sinne Gegebenen nicht stehen, sondern es schreitet fort zur Fixierung der Tätigkeitsstrebungen, die sich als Bewegungstriebe aus der menschlichen Psyche ergeben. Die Logik wird ergänzt durch die Ethik. Es ist zwar nicht so, als ob die Logik eine Ergänzung nötig hätte: sie ist geschlossen in ihrem Bereich des natürlichen Erkennens. Und es ist auch nicht so, als ob die Ethik als sittliches Wollen nichts mit der Erkenntnis des Richtigen zu tun hätte, als ob im Gebiet des Willens das Denken zu schweigen hätte und eine Zerspaltung von theoretischer und praktischer Vernunft erfolgte, wie Eucken fürchtet.[42]) Daß solches Auseinanderfallen nicht möglich sein kann, erweist der Oberbegriff, durch den Kant schon auf dem Titel seiner Kritiken die theoretische Logik und die

[42]) Einführung in eine Philosophie des Geisteslebens, S. 157.

praktische Ethik verband: es ist die Vernunft. Und es gibt nur eine Vernunft: das ist die Fähigkeit des reinen Erkennens und Denkens. Und sie gilt in der Logik für das, was ist, und in der Ethik für das, was sein soll. Aber es ist dasselbe Denken, das in der Logik sich reflektiv und darstellend bewährt, welches in der Ethik sich mit dem andersartigen psychischen Phänomen der Strebung und Bewegung verbindet und damit ein neues höheres Gebiet des menschlichen Vernunftbewußtseins eröffnet, das der zielbewußten Aktivität, der sittlichen Tat. Das Denken bewirkt, daß der Mensch aus den niedrigen Bewegungsantrieben der Lust und Unlust, der Begierde herauskomme und sich erhebe zu vollbewußtem Handeln. Der Affekt ist es dann allein, der den Antrieb zum Vorwärtsstreben besorgt, während das Denken die Richtung und das Ziel der Bewegung bestimmt nach dem Gesetz der praktischen Vernunft, dem ethischen Apriori. So vollzieht sich im sittlichen Handeln eine einzigartige Verbindung von theoretischer und praktischer Vernunft, und diese bedeutsame Einigung werten wir mit dem methodischen Begriff der Wahrheit. Die Wahrheit ist keine spekulativ existente Größe, die etwa in Logik und Ethik und Religion in immer besonderer Weise einginge, sondern sie ist ein methodischer Begriff, der stets neuartig in der Verbindung von Denken und Handeln realisiert wird. Die Wahrheit garantiert der Ethik den rechten Vollzug der Verbindung von Denken und Handeln. Wenn das Handeln nach dem ungezügelten Trieb und Affekt sich richtete, bliebe es unwahr, daher auch unsittlich. So entsteht die Wahrheit in der Einigung von Affekt und Denken zur Erreichung des als apriorisch sein sollend Erkannten. Die Apriorität des sittlichen Impulses wird zur Wahrheit für die Erfüllung des sittlichen Zieles durch die Notwendigkeit, mit der sich das Denken der sittlichen Strebung bemächtigt und ihr Realisierung verleiht. Damit wird auch die Ethik unabhängig von der tatsächlichen Erreichung des sittlichen Zieles; die Wahrheit ist gewonnen durch die methodische Einigung von Denken und Handeln in der Tendenz auf Verwirklichung des Ideals in alle Zukunft.

Und gerade in dieser ungemeinen Bewegung der Ethik auf die Zukunft entdeckt sich nun ein neuer Sinn der Wahrheit. Sie entsteht nicht nur in der methodischen Einheit von Denken und Handeln, sie führt auch vielmehr das Handeln als wahrhaftiges Handeln in unendliche Zukunft. Nachdem die Wahrheit in der Verbindung von Logik und Ethik praktische Existenz erhalten hat, gewissermaßen als das Kettenglied, das Denken und Handeln unlöslich verbindet, wirkt sie nun als Führerin zu jedem neuen sittlichen Problem, das sich dem Einzelnen und der Menschheit in ihrem Fortschreiten stellt. Den unendlichen Weg auf das Ideal zu leitet die Wahrheit Schritt vor Schritt das Handeln des Menschen weiter, immer neu durch das Denken die Möglichkeiten der Erreichung des Zieles ihm in das Gewissen schiebend, immer die Korrekturen erzwingend, die ein irriger

Affekt, ein falsches Denken notwendig machen. So verklärt sich der methodische Begriff der Wahrheit zur Idee und bedeutet über der Einigung von Denken und Handeln die unentwegte Zielstrebung auf das sittlich Gute. Durch den Reichtum der sittlichen Aufgaben in einem unerhört vielspältig gewordenen Leben hindurch führt sie das moralische Handeln den sicheren Weg der sittlichen Erkenntnis auf die ferne Vollendung zu und stellt die Möglichkeit der sittlichen Aufgabe immer neu durch ihre Denkbarkeit sicher. So ist es im tiefsten Sinne die Wahrheit, welche den ewigen Fortschritt des Sittlichen von Aufgabe zu Aufgabe garantiert, weil sie unabhängig von jeder praktischen Realisierung immer den großen Zusammenhang festhält, der Denken und Handeln ursprünglich verknüpft und die einzige Lichtquelle ist, die den dunklen Weg in die Zukunft erhellen kann. Die Wahrheit bedeutet die wurzelhafte Einheit von Logik und Ethik, sie ist der produktivste methodische Begriff des sittlichen Daseins. „Es ist der Gedanke, durch den das Wollen einheitlich oder wahrhaftig wird".[43]) Ist uns diese sittliche Einsicht vollkommen überzeugend, dann hat die Wahrheit die hehre Aufgabe, im Fortschreiten des denkenden Wollens, der sittlichen Erkenntnis die unentwegte Zukunftssicherheit und die unverfälschte Zielstrebung zu gewährleisten.[44])

So muß der Wahrheitsbegriff in seiner edlen Blässe erst belebt werden, wenn er für das kritische Denken tragfähig und methodisch bedeutungsvoll werden soll. Nicht die Farblosigkeit und Vieldeutigkeit wird ihm gestattet, durch die er seine Nützlichkeit in Euckens spekulativem System erweist, sondern er erhält seinen scharf umgrenzten Geltungsbereich, in dem er aber die ganze Wucht seines ethischen Gehaltes entfaltet. Und seine Bedeutung in dem kritischen Vernunftsystem ist eine ganz hervorragende: er verknüpft die beiden Grundfunktionen des menschlichen Geisteslebens zu einer Einheit, schlägt die Brücke von dem Verstandeserkennen zu dem Vernunftwesen der Menschheit, gewährleistet der Vernunft, daß sie in der Sicherheit des sittlichen Erkennens ihre Würde wirklich gewinne, und gibt dem sittlichen Streben das tiefe Pathos, das im sittlichen Gedanken die Humanität vorgebildet empfindet. Da scheint die Wucht des Begriffs doch das enge Bett zu sprengen, in dem der Wahrheitsstrom dahinfließen soll. Oder sind es vielleicht notwendige Abzweigungen, die auch dieser kritische

[43]) W. Hermann, Ethik, 4. Aufl. 1909. S. 53.

[44]) Vgl. zu den Darlegungen über den kritischen Wahrheitsbegriff die Wahrheitskapitel in Cohens und Herrmanns Ethik, sowie in Natorps Sozialpädagogik, 2. Aufl. § 12. In bemerkenswerter Weise ist Windelband bei seiner letzten Prorektoratsrede auf das hier vorliegende psychologische und erkenntnistheoretische Problem von Denken und Wollen und ihrer Beziehung zu einander eingegangen. Er sucht die Lösung in der voluntaristischen Wendung des Wahrheitsbegriffes, wobei erhebliche Übereinstimmungen mit unserer Wahrheitsauffassung hervortreten. Vgl. Windelband „Der Wille zur Wahrheit" Heidelberg, 1909.

Wahrheitsbegriff aussenden muß? Wie steht es mit der Kunst und ihrer Wahrheit? Und wie vor allem mit der Religion?

Es kann hier nicht der Ort sein, das ästhetische Problem zu behandeln. Aber gesagt muß werden, daß allerdings für die Kunst der Wahrheitsbegriff in Betracht kommt für das, was an der Kunst als Ethik erfaßt werden soll. Wohl ist die Funktion des ästhetischen Schauens in der menschlichen Seele einzigartig und selbständig, und doch umschließt auch sie die große Einheit des menschlichen Vernunftbewußtseins. Will das Kunstwerk, die Schöpfung des Genius, uns als wahr erscheinen, wirkt sie auf uns in dem hohen Sinn der Wahrheit, so beeinflußt sie uns nicht etwa naturalistisch, sondern ethisch. Wahr ist die Kunst nur dann, wenn sie mit dem ethischen Ideal in hohem Bunde erscheint; dann faßt das edle Kunstwerk mit der Wahrheit zugleich die Einheit von Logik und Ethik und stellt im gesammelten Gefühlseindruck die vollendete Harmonie des menschlichen Geisteslebens dar. Nicht jedes Kunstwerk braucht diesen höchsten Ausdruck zu erreichen. Geben wir aber einem Kunstwerk die Wertung der Wahrheit, so muß uns die Forderung dieses ethischen Gehaltes durchaus gegenwärtig sein. Die wahre Kunst ist sittliche Kunst; die Wahrheit des Schönen ist seine Verbundenheit mit der Sittlichkeit.

Aber noch fehlt eine klangvolle Stimme in dem Chor der menschlichen Geistesrichtungen, die ihre Pflicht und ihr Recht an der sittlichen Wahrheit messen wollen: die Religion. Religion und Wahrheit: in welchem Verhältnis stehen sie beide zu einander? Ist die Religion nur insoweit Wahrheit, als sie ethische Religion ist? Kommt sie dann nicht in völlige Abhängigkeit von der Ethik und verliert ihren Eigenwert? Hat vielleicht nicht doch die Religion ihre eigene Wahrheit? Wie steht es mit dem Wahrheitsgehalt der Religion? In dieser Weise tritt uns das religiöse Problem entgegen, wie es sich Eucken in seiner Philosophie stellt. So soll im folgenden gezeigt werden, wie Eucken die Wahrheit der Religion zu bestimmen sucht, und im Gegensatz dazu dürfte uns deutlich werden, daß die Religion sich keineswegs im Wahrheitsgehalt erschöpft.

II. Der Wahrheitsbegriff in der Religion

A. Der Wahrheitsbegriff in Euckens Religionsauffassung

Wenn wir jetzt den Wahrheitsbegriff in der Religionsauffassung Euckens darstellen wollen, dann müssen wir uns an erster Stelle daran erinnern, daß Eucken die Religion durchaus als Teilbestand des allgemeinen Geisteslebens denkt, dessen souveräne Bedeutung in Euckens spekulativer Philosophie wir früher erläutert haben. In der Einleitung zu seinem religionsphilosophischen Hauptwerk, das die Quelle für unsere Darstellung

bildet, schreibt er den bezeichnenden Satz: „Das Problem der Religion ist nur ein Stück, vielleicht das wichtigste, aber ein Stück eines allgemeineren Problems, unseres Kampfes um eine geistige Existenz, um einen Bestand, Gehalt und Sinn unseres Lebens; es kann und darf sich nicht davon ablösen".[45]) So ist die Religion ein unselbständiger Teil der gesamten Lebensanschauung Eucken's, und ihr Wahrheitsgehalt ist abhängig von der Wahrheit, die Eucken in seinem spekulativen Geistesleben aufgedeckt hat. Daher gilt alle Kritik und der Widerspruch gegen Eucken's philosophischen Wahrheitsbegriff auch für die Religion, die an diesem Wahrheitsgedanken Anteil hat. Auf diese erkenntnismäßige Kritik dürfen wir daher immer zurückgreifen, wenn wir die besonderen Schwierigkeiten erwägen, die sich bei der spekulativen Wahrheitsauffassung der Religion ergeben werden.

Daher kann es uns auch nicht wundern, wenn die Materialien, die wir zu Eucken's religiöser Wahrheitsauffassung finden, verhältnismäßig gering sind. Eucken arbeitet in seinen Schilderungen von der universalen Religion mit einer so weitgehenden Identifikation von Religion und Geistesleben, daß man schlechterdings nicht imstande ist, beide klar von einander zu teilen. Die individuelle Basis der Religion wird ganz verloren; es handelt sich ihm nur um ein universales religiöses Fühlen, das die Absolutheit des Geisteslebens beherrscht. Doch deswegen will nun Eucken nicht, daß das Geistesleben als Obergröße und Quelle der Religion erscheine; es wird ebenso die Religion für einzige Kraft und beherrschende Seele des Geisteslebens erklärt. So geht ein Wogen und Weben unklarer Begriffsinhalte hin und her, die sich verdichten in dem schemenhaften Ausdruck: Religion des Geisteslebens. Was soll in dieser Religionsbestimmung an Wahrheitsgehalt vorhanden sein?

Für Eucken entsteht das religiöse Problem nicht im Individuum, sondern im Ganzen des Lebens, und deswegen interessiert ihn nur ein Religionsbegriff, der auf die Absolutheit des Geisteslebens abzielt und mit ihr in Einklang steht.[46]) Deswegen wiederholt sich bei ihm für den Wahrheitsgehalt der Religion dieselbe Gegensatzstellung gegen alle einzelnen Geistesgebiete, wie wir sie schon bei den allgemeinen Wahrheitsgedanken Eucken's erkannt haben: die Wahrheit kann nicht entspringen in Logik, Ethik und Ästhetik; sie muß ein Gebiet für sich haben, und ihre Universalität verlangt zum Herrschbereich das absolute Geistesleben. Diese Situation gilt nun auch für die Wahrheit der Religion, die sich ablösen muß von den Einzelfunktionen des Erkennens, Wollens, Fühlens.

Zunächst wendet sich Eucken gegen die Ableitung der Religion aus dem Denken, der zwar eine gewisse Allgemeingültigkeit und Wahrheit nicht abzusprechen sei, die aber doch weder den Forderungen des Denkens, noch

[45]) Wahrheitsgehalt der Religion, 2. Aufl. S. 50.
[46]) a. a. O. S. 50.

denen der Religion gerecht werde.[47]) Er sieht zwei Wege, vom Denken zur Religion zu kommen: entweder den der intellektuellen Versenkung, der zur Mystik führt, oder den der intellektuellen Reflektion, der zur bloßen Spekulation und zu rational-anthropomorpher Religionsauffassung führt. Bei beiden Ableitungen bleibe aber das Denken der Religion nicht unverfälscht; bei der Mystik mischen sich reichliche Gefühlsmomente in das Denken und bei der intellektuellen Spekulation sprechen verschiedene teleologische, ästhetische, kurz anthropomorphe Momente in der Religionsableitung mit, durch die nicht nur das Denken als Wissenschaft, sondern auch die Religion als Wahrheit bedroht werde. Eucken charakterisiert sehr richtig den Fehler eines spekulativen Verfahrens, „das unbesorgt eine menschliche Denkform in das All hineinträgt",[48]) und erkennt deutlich, daß wir mit solcher Anknüpfung im Intellekt der Religion kein Leben geben können. Eine frühere rationale Zeit, die für das ihr feststehende Faktum der Religion den Wahrheitsbeweis erbringen wollte, konnte das. Für uns, denen die Religion ein Problem ist, kann die Notwendigkeit des religiösen Empfindens nicht in reinen Verstandesbedingungen liegen. Mit diesen Gedanken Euckens stimmen wir durchaus überein; die Religion mit dem reinen Verstande verknüpfen hieße, die Frage nach der logischen Richtigkeit der Religion aufwerfen. Das Problem der Richtigkeit kommt aber für die Religion zunächst gar nicht in Betracht.

Diese Ablehnung würde aber Eucken so schroff nicht anerkennen. Denn sein Wahrheitsgehalt der Religion hat zu großes Interesse zwar nicht an der reinen Verstandesfunktion als vielmehr an der spekulativen Methode. Und so sehen wir, daß Eucken den Intellekt doch nicht bedingungslos von der Religionsbegründung trennt. Dazu wirkt auf ihn zu stark der Eindruck der Allgemeingültigkeit, der dem Intellekt innewohnt. Deswegen hält er daran fest, daß im Verstand ein unentbehrliches Wahrheitsmoment für die Religion liege: die Objektivität, die Verbindlichkeit für den gesamten Menschengeist. Aber der Intellekt hatte in der Vergangenheit seinen Anspruch auf die Religion überspannt, und durch die Objektivierung des religiösen Lebens war es zu einem spekulativen Zerfließen der Religion gekommen. So mußte der Rückschlag gegen diese Entpersönlichung der Religion kommen: das Fühlen, das Wollen tritt als Wahrheitsquelle der Religion hervor. Aber wider diese wendet sich Eucken nun weit heftiger als gegen den Intellekt, in dessen Methode er doch starke Verwandtschaft mit seiner eigenen Art, die Wahrheit der Religion abzuleiten, finden muß. Denn im kleinen Kreis will der Verstand die Wahrheit der Religion als ebenso gültig für die gesamte Menschheit erweisen, wie Eucken in dem großen Kreis seines selbständigen und allgemeingültigen Geisteslebens. Die

[47]) a. a. S. 52–55.
[48]) a. a. O. S. 54.

Wendung gegen die intellektuelle Ableitung der Religion ist daher bei Eucken nicht unbedingt; er bekämpft viel mehr die Art, wie die Religion vom Intellekt aus begründet wird, als die Tatsache, daß die Religion mit dem Intellekt verknüpft wird. Das unpersönlich Objektive des Intellekts ist es, was Eucken für seine Religionsauffassung und ihren Wahrheitsgehalt doch braucht, mag er dann auch sein Verfahren der Religionsableitung nur als eine Analogie zur intellektuellen Art auffassen. Daß wir dieses Interesse Euckens auch bei seinem Gegensatz zur intellektuellen Religionsableitung konstatieren können, muß uns wichtig sein.

Den Temperaturunterschied in der Beurteilung merken wir sogleich daran, wie Eucken die Wendung der Religion von der spekulativen Allgemeingültigkeit weg zu den besonderen Erfahrungen des Menschen schildert: der Individualismus hat „das menschliche Leben vom All abgelöst und als einen Sonderkreis behandelt".[49]) Und eine individualistisch begründete Religion muß für Eucken notwendig in den Fehler der einseitigen Beschäftigung mit dem Menschen verfallen; sie kann dann nicht loskommen von dem Bloßmenschlichen und verliert in der Bemühung um die frommen Bedürfnisse des Einzelnen allen Drang nach Allgemeingültigkeit; das universale Ziel der Religion wird aus dem Auge verloren. Diese Folgen zeigen sich nach Euckens Ansicht sofort, wenn die Religion in die Bindung des Gefühls oder des Willens gerät, sie geht dann des Wahrheitsgehalts der Allgemeingültigkeit verlustig.

Die Begründung, die das Gefühl der Religion geben kann, ist für Eucken eine rein subjektive und unmaßgebliche. Das innere Ich des Menschen behauptet sich in freischwebender Selbständigkeit als Maßstab und Quelle der Religion und ihrer Wahrheit. Die Erfahrung tritt zurück hinter dem Erlebnis, und die Wahrheit wird gefunden in einem Reich der Ideale, in einem Fürsichsein der Seele. Nun bleibt es ja dahingestellt, ob ein klares religiöses Gefühl sich in dieser Beschreibung durch Eucken wieder zu entdecken vermöchte, ob es nicht eine andere Art der Beschreibung gäbe, die weniger willkürlich-spekulativen Charakter trüge. Jedenfalls muß man Eucken zugestehen, daß er mit Grund dieses Gefühl für zu subjektiv und wandelbar erklärt, als daß es die Religion begründen könne.[50]) Das bloße Gefühl sei nicht selbständig und seiner Tiefe und Wahrheit nicht gewiß; es werde im Gegenteil durch innere Schwankungen und äußere Einflüsse stark variiert; so werde eine Kritik der Gefühle dringend notwendig. Was dem religiösen Gefühl gewöhnlich einen Halt gäbe, sei der Anschluß an die Überlieferung und Geschichte. Durch sie will das Subjekt und sein Gefühl Einfluß gewinnen auf die objektive Welt, und der geschichtliche Verlauf wird wiederum die Einseitigkeit des religiösen Empfindens mäßigen

[49]) a. a. O. S. 55.
[50]) a. a. O. S. 56 .

und einen Wahrheitsgehalt auch in diesem Gefühlscharakter der Religion entdecken. Damit ist die Religion als Gefühl abhängig von der Geschichtserkenntnis, einem ihr innerlich fremden Bestande. Will dagegen das Gefühl unter Verzicht auf allen historischen Zusammenhang die Religion aus sich selbst hervorbringen, so verliert sie sich „in eine ganz vage Stimmung". Daher nennt Eucken die „Alleinherrschaft des Gefühls ein Stück des inneren Auflösungsprozesses der Religion"; es sei „die Wendung zum bloßen Gefühl ein Weg, auf dem Religionen nicht sowohl entstehen als vergehen".[51]) Das Paradoxon dieses geschichtslosen inhaltleeren Gefühls ist nun allerdings ein so extremer Fall, daß er als Gegenbeweis gegen die Basierung der Religion auf das Gefühl nicht gelten darf. Das Gefühl als Frömmigkeitsgefühl wird sich nur in seltenen Fällen der Mystik und des Spiritismus als reines Fürsichselbstsein der Seele erhalten können. Meist wird es sich die Objekte suchen, die ihm vom geschichtlichen Verlauf geboten werden, und ihre Verwertung sich zur Aufgabe machen. Über der Sorge, daß einseitige inhaltleere Gefühlsbehauptung die Religion zerstören kann, vernachlässigt Eucken aber die Einsicht, welch unbedingte Notwendigkeit das Gefühl für den Lebenscharakter der Religion hat. Gerade die Subjektivität des Gefühls ist ihm verdächtig, während er doch einsehen müßte, wie Religion ohne diesen subjektiv-individuellen Ursprung gar nicht zustandekommen kann. Die Bedeutung des Gefühls für die Religion ist von Eucken nicht erfaßt, noch weniger aber die Bedeutung des Wollens.

Auch von dem Wollen behauptet Eucken, daß es als Basis der Religion entweder auf sich selbst gestellt und inhaltsleer bleiben oder unter den Einfluß von ihm fremden Inhaltsgebungen treten müsse. Er gibt dem Wollen eine Freiheit und Selbständigkeit nur im Ansatz zum Handeln; aber schon die Ziele des Handelns, geschweige denn der Zusammenhang einer Ethik verlangten eine Inhaltgebung, die allein aus der Moral fremden, übergeordneten Bewußtseinsrichtungen stammen könnten. So sei das Wollen dann doch nur eine „bloßseelische Funktion", über der ein Reich der Selbsttätigkeit anzuerkennen sei. Dieses Reich aber hat höheren Einheitssinn als die psychologisch tiefer stehende Funktion des Wollens, die zwar im Aufbringen eines selbständigen Handelns ihre Bedeutung hat, aber nicht taugt, den Einheitscharakter der Menschheit und ihrer Religion zu bestimmen. Zur Wahrheit kann daher das Wollen schlechterdings nicht vordringen, denn es ist subjektiv und kleinmenschlich.[52])

Hier rächt sich nun bitter der Mangel an erkenntnistheoretischer Durcharbeitung des Wahrheitsbegriffs, wie wir ihn bei Eucken festgestellt haben. Anstatt daß er den notwendigen Zusammenhang des Wollens mit dem Denken erkennte und die objektive Inhaltsgebung des Wollens durch das

[51]) a. a. O. S. 57, 58.
[52]) a. a. O. S. 58.

Denken einsähe, faßt er den Inhalt des Willens als etwas spekulativ Willkürliches, das nur von der „Einheit des Geisteslebens" aus bestimmt werden könne. Damit wird Sinn und Wert des Willens verkannt und die Aufhellung des religiösen Wahrheitsgehaltes durch die Ethik unmöglich gemacht. Vielmehr dient eine oberflächliche Parallelisierung von Fühlen und Wollen dazu, die Unfähigkeit dieser beiden Geistesfunktionen für die Erfassung religiösen Wahrheitsgehaltes darzutun.

Die Parallele zwischen Fühlen und Wollen findet Eucken darin, daß beide „als ursprüngliche, als unmittelbare Erlebnisse" erscheinen, worauf sie dann das Recht souveräner Geltung und selbständigen Schaffens gründen. Er hält beide Geistesfunktionen für prinzipiell gleichartige Bewußtseinsphänomene, deren Inhalt von der Gedankenarbeit des Menschen beeinflußt wird, die infolgedessen nicht selbständig sind. Gegenüber den Ansprüchen des Fühlens und Wollens nimmt er eine skeptische Haltung ein: Fühlen und Wollen können sich gerade in der Behauptung ihrer Unmittelbarkeit täuschen; sie unterliegen dem Einfluß fremder Gedanken, sind unselbständig und unfrei. Daher können sie die Religion auch nicht stützen, die nach Selbständigkeit und Freiheit ringt; diese muß vielmehr für ihre Wahrheit bessere Begründung suchen.[53])

Ließe sich diese Polemik Euckens gegen einen falschen Gefühlsanspruch noch verstehen, so zeigt sich dafür die Abweisung der Objektivität des Wollens als völlig verfehlt und ganz vom Gefühl herübergenommen. Zwei so verschiedene seelische Funktionen wie Fühlen und Wollen, deren Unmittelbarkeit im Geistesleben eine weitgetrennte Auswirkung hat, dürfen überhaupt in dieser Weise wie von Eucken nicht parallelisiert werden. Was Eucken hier mit dem Fühlen in Vergleich setzt, ist überhaupt nicht das Wollen, sondern Affekt, Bewegung, Tätigkeitsdrang. Diese aber können als leere psychisch-funktionelle Vorgänge für die Basierung der Religion gar nicht in Betracht kommen. Das Wollen aber, dessen Beziehung zur Religion untersucht werden sollte, ist kein bloß psychischer Vorgang, sondern durch das Denken bestimmte Strebung zu handeln. Wenn Eucken daher das Wollen verdächtig machen will, weil es immer durch Gedankenarbeit hindurchgegangen sei und daher der Irrung unterliege, so ist das eine merkwürdige Skepsis. Denn es ist nicht einzusehen, an welche Geistesfunktion außer an das Denken sich Eucken wenden will, wenn er Wollen und Fühlen unzureichend findet, und ebensowenig ist es zu begreifen, warum nicht die Möglichkeit, die dem Wollen allein, dem Fühlen allein versagt worden ist, der Kombination und dem Zusammenwirken von Denken und Wollen, von Denken und Fühlen gegeben sein sollte. Jedenfalls verdiente diese Kombination im Interesse der Wahrheit und der Religion doch ernstere Erwägung, besonders die Beziehung von Denken und Wollen.

[53]) a. a. O. S. 58 f.

Aber Eucken schreitet weiter zu seinem vorgefaßten Resultat, daß es eine Möglichkeit gäbe, „von einzelnen Seiten des Seelenlebens her zur Religion zu gelangen".[54]) Die Wahrheit der Religion wird von keiner einzelnen Seite des menschlichen Geisteslebens umfaßt. Das Denken wäre zwar weit und allgemeingültig genug, aber ihm fehlt der persönliche Zug; das Fühlen und Wollen hat die seelische Wärme und die persönlichen Bewegungsantriebe, aber ihnen geht die Objektivität ab. So konstruiert Eucken einen Gegensatz zwischen den Geistestätigkeiten des Menschen, die weder einzeln, noch auch — wegen ihres feindlichen Widerstrebens gegeneinander — zusammen die Wahrheit der Religion bestimmen können. Denn Eucken behauptet apodiktisch, „daß bei solcher Gespanntheit des Gegensatzes ein unmittelbares Zusammenschieben, ein friedliches Sichvertragen der verschiedenen Formen das Unmöglichste von allem ist".[55]) Es ist nicht einzusehen, warum die geistigen Funktionen, deren unser Gehirn fähig ist, ihre Verschiedenheit so gegensätzlich äußern sollen, daß sie überhaupt nicht an dem gleichen Gegenstand zusammen arbeiten könnten. Das bedeutet doch wieder eine Erniedrigung der bloßmenschlichen Geistestätigkeit, die in keiner Weise den Tatsachen entspricht; denn praktisch betätigt unser Geist fortwährend diese verschiedenen Funktionen, ohne in Zwiespalt und Gegensatz zu geraten, vielmehr verwendet er sie immer unter einem einheitlichen Ziel. Der kontradiktorische Gegensatz, der von Eucken in der Seele des Menschen zwischen Denken und Affekt konstruiert wird, entspricht durchaus nicht der psychischen Lage, sondern er ist willkürlich behauptet auf Grund einer höheren spekulativen Geisteseinheit, die in ihrer absoluten Geltung mit den niederen divergierenden und ziellosen Geistesstrebungen nichts zu tun haben soll. Dieses oberste Interesse des Euckenschen Philosophierens haben wir in unserem ersten Teil aufgedeckt; wir treffen es hier wieder als Leitgedanke von Euckens Religionsauffassung. Soll die Religion wahr sein, so kann sie nicht haften an den kleinmenschlichen Seelenfunktionen, die in ihrer Einzelheit und auch in ihrer Gesamtheit nur Sinnlichkeit, Subjektivität und Widerspruch darstellen. Die Religion muß vielmehr aus einer Einheit stammen, die über dem niedrigen Denken, Fühlen, Wollen die höhere Geisteswelt bedeutet. Die Wahrheit, die der Mensch erdenkt, ist immer nur Stückwahrheit, ohne Zusammenhang noch weite Geltung; so ist auch die Religion des bloßen Menschen nur ein geringgültiger Ausfluß seiner engen Seelensituation. Wie die allgemeine Wahrheit aber in dem selbständigen Geistesleben der Menschheit ihren Sitz hat, so hat auch die Religion, die die höchste seelische Wahrheit für die Menschheit bedeuten will, ihre Basis allein in diesem spekulativ erfaßten Geistesleben.

Damit wird aber der Wahrheitsgehalt der Religion losgerissen von

[54]) a. a. O. S. 59.
[55]) a. a. O. S. 60.

seinen individuell-psychologischen Wurzeln; die Religion wird ihres ursprünglichen Charakters als Angelegenheit der Einzelseele völlig beraubt. Vielmehr erscheint die Religion innerhalb des allgemeinen Geisteslebens als anteilnehmend an der umfassenden Wahrheitsidee, und sie zerfließt mit ihrem Wahrheitsgehalt in den allgemeinen Geisteskulturproblemen. Das charakterisiert nun auch die Darlegungen Euckens über die universale Religion: eine unklare Vermischung mit Geistesproblemen jeglicher Art. Die Religion bedeutet kein eigenartiges seelisches Verhältnis, sondern sie ist nur der höchste Wertbegriff für alles mögliche Drängen, Kämpfen und Streben im geistigen Dasein, das sich durchaus gleichartig auch als Kampf um einen geistigen Lebensinhalt oder als Grundlinien einer neuen Lebensanschauung darstellen läßt. Kann dann der Religion irgend ein selbständiger Wahrheitsgehalt beschieden sein außer der Wahrheit des universalen Geisteslebens?

Die Wahrheit der Religion, wie sie Eucken vorschwebt, wird nun von ihm aufgewiesen durch ein Verfahren, das an „die Zweiheit des menschlichen Lebens“[56]) anknüpft und den „Widerspruch im menschlichen Leben“ als sinnliches Dasein und geistiges Streben zu einem fundamentalen ausgestaltet, von dem nur die eine Seite, die geistige, Recht und Bestand haben könne. Dieser Dualismus wird nun andrerseits in den schroffsten Behauptungen als „Ohnmacht der geistigen Triebkräfte“, „geistiges Unvermögen des Menschen“ hingestellt und das völlige „Ungenügen einer vermeintlichen Hilfe“ erhärtet, die aus dem individuellen Selbst gewonnen werden sollte. Die positive Seite des Dualismus wird alsdann in kontradiktorischem Gegensatz gegen diese in sich selbst zerfallende Hilflosigkeit gesetzt als „Selbständigwerden des Geisteslebens“. Um diese höhere freie Lebensstufe zu erreichen, gilt es zunächst, „die Ablösung des Lebens vom kleinen Ich und der bloßmenschlichen Art“ zu vollziehen; und wenn dann durch energische Stellungnahme auf Seiten des positiven Geisteslebens „die Überwindung des inneren Gegensatzes“, den der Dualismus aufgab, gewaltsam gelungen ist, bahnt sich „der Gewinn eines universalen Selbst“ an, ein so hohes Ziel, daß es allerdings der gewöhnliche Verstand nicht zu fassen vermag. Diese ganze Gedankenreihe hat ja zunächst mit Religion gar nichts zu tun. Sie stellt einen spekulativen Aufbau des menschlichen Geisteslebens dar, dessen Kritik als eines unbegründeten und gefährlichen wir in unserem ersten Teil unternommen hatten: wir stellen Recht und Wahrheit solcher freischwebenden Spekulation in Abrede.

An dieser Stelle aber führt nun Eucken den „Sinn des Geisteslebens“, der ihm mit dem universalen Selbst gewonnen ist, unmittelbar fort zu der „Tatsache der universalen Religion“;[57]) es wird an den Wahrheitserweis

[56]) Die folgenden Zitate sind Abschnittsüberschriften aus Euckens Wahrheitsgehalt der Religion, deren Terminologie an sich schon beachtenswert ist. Vgl. S. IXf.

[57]) Es folgen weitere Zitate von Abschnittsüberschriften a. a. O. S. X.

des Geisteslebens ohne weiteres der Wahrheitsanspruch der Religion angeknüpft. Und diese „Wendung zur Religion" erfolgt nicht auf Grund eines persönlichen Erlebnisses des Individuums, das in seinem engmenschlichen Kreise irgend eine überwältigende Tatsache der Liebe oder des Vertrauens erfahren hätte; sondern die Religion kommt als eine „Erhebung über die Welt", durch welche die „Behauptung des Geisteslebens gegenüber der Welt" und „Die Eröffnung eines absoluten Geisteslebens in unserer Welt" erfolgt. Wohl gemerkt, diese Darlegungen Eckens wollen nicht die Ableitung einer spekulativ-philosophischen Weltanschauung, sondern die Begründung der Religion bedeuten, zu deren Inhaltsbestimmung er jetzt fortschreiten kann. „Die Gottesidee", „Die seelische Anknüpfung der Religion" (also endlich wird auch Individuum und Seele erwähnt) und andere „Charakteristische Züge der Religion des Geisteslebens" werden als Bestände der Religion aufgezeigt und „Die Erweisung und Bewährung der Religion" in dem „Streben nach Unendlichkeit", dem „Verlangen nach Freiheit und Gleichheit, nach Ewigkeit, nach Gemeinschaft und Seele, nach Größe" gefunden. Damit ist für Eucken die Entstehung und der Umfang des religiösen Lebens im allgemeinen Umriß bestimmt, während m. E. in dem allen von Religion überhaupt noch nicht die Rede war. Aber für uns gilt es jetzt, festzustellen, was Eucken in dieser universalen Religion als Wahrheit faßt.

Eucken greift bei seiner Ableitung der religiösen Wahrheit immer auf den rein philosophischen Wahrheitsbegriff zurück, und so müssen wir auch hier wieder Formulierungen aufnehmen, die wir aus unserem ersten Hauptteil kennen. Da die Religion mit ihrer Wahrheit nicht an psychischen Einzelfunktionen haften kann, so wird sie sich notwendig wie die allgemeine Wahrheit verhalten, die stets nur vom Ganzen zum Ganzen geht. „Als wahr gilt nur das Leben, welches das Ganze gegenwärtig hält, ausdrückt und fordert, während alle Einzeltätigkeit, die sich davon ablöst und sich selbst genügen will, zur Unwahrheit sinkt."[58]) Diese allgemeine Lebensbewegung zielt nun darauf, den Menschen aus dem Zustand der Unwahrheit, in dem er in seiner zerteilten Bloßmenschlichkeit steckt, zu befreien. Sie eröffnet jene früher erörterte, der theoretischen und praktischen Vernunft überlegene Stufe der Wirklichkeit, das „Reich selbständiger Innerlichkeit im Kreise des Menschen", in welchem die Wahrheit herrscht.[59]) Und mit diesem Wahrheitsgewinn muß nun auch die Religion eng verbunden sein. „Nicht die Verwicklungen des bloßen Menschen, sondern die des Geisteslebens müssen zur Religion drängen, nicht die Rettung des Menschen zu menschlichem Glück, sondern die Selbsterhaltung des Geisteslebens muß dabei

[58]) Wahrheitsgehalt der Religion, S. 116.
[59]) a. a. O. S. 134.

in Frage stehen."[60]) Von diesem „noozentrischen Standort" aus wird nun die Polemik unternommen gegen den religiösen Individualismus, der niemals die Gewißheit einer neuen Welt erschließe, sondern sich nur im subjektiven Vorstellungskreis bewege. Daher komme auf diese Weise nur eine Religion des bloßen Menschen zustande, die die Frage des menschlichen Glückes zum Zentrum mache und sich in der Lohn- und Vergeltungsidee festsetze. Daß eine richtige ethische Orientierung der Religion diesen Abweg durchaus vermeiden kann, wird von Eucken übergangen; er begnügt sich damit, diese Karrikatur der individuellen Religion zu skizzieren und zieht aus ihr den Schluß: „Durchgängig also ist nach Inhalt und Ziel die Gedankenwelt der Religion nicht vom Menschen, sondern vom Geistesleben her zu ermitteln."[61]) So knüpft Eucken immer wieder an seine spekulativen philosophischen Voraussetzungen an, und das innerliche Interesse an dem religiösen Problem geht ihm verloren: Die Religion muß im Geistesleben aufgehen und das Geistesleben stützen helfen. Deswegen darf die Religion nicht im persönlichen Seelenleben festgehalten werden, sondern muß sich über Denken, Fühlen und Wollen erheben. Zum Mehr-als-menschlichen soll sie fortschreiten und die Reinerhaltung der geistigen Substanz besorgen. Die Religion wird daher von dem Verlangen getrieben, das Geistesleben als Einheit aufrecht zu erhalten und durchzusetzen. Dieser universale Drang der Religion ist für Eucken die Basis, auf der sich dann die einzelne historische Gestaltung der Religion, die sogenannte charakteristische Religion aufbaut. Aber in ihrem Ursprung wird die Religion aufs engste mit der Existenz des universalen Geisteslebens verflochten; sie hat überhaupt nur Daseinswert, soweit sie den Zusammenhang mit dem Geistesleben bewahrt. „Das Problem der Wahrheit der Religion erhält also von da aus einen Sinn, ob ein weltüberlegener absoluter Lebensprozeß als in unserem Bereiche wirksam anzuerkennen sei."[62]) Daher lebt die Religion von der spekulativen Philosophie und nimmt ihre Wahrheit von dem universalen Geistesleben zu Lehen. Und wenn diese Wahrheit noch erkenntnistheoretisch völlig zureichend fundiert wäre! Aber nach unserem ersten Hauptteil müssen wir doch gegen solchen Wahrheitssinn der Religion einen tiefen Verdacht haben, der weder dem recht verstandenen Wesen der Wahrheit noch dem der Religion entspricht.

Aber wir sind damit noch nicht am Ende. Nachdem die Religion und ihre Wahrheit in dieser Weise ihre Begründung in der Wahrheit des allgemeinen Geisteslebens gefunden haben, handelt es sich darum, Wesen und Wert dieser Religion für das universale Geistesleben festzustellen. Und da gewinnt nun für Eucken die Religion einen Wahrheitswert, der sie zu

[60]) a. a. O. S. 135.
[61]) a. a. O. S. 137.
[62]) a. a. O. S. 138.

Krone des universalen Geisteslebens macht. Eucken geht dabei von dem geschichtlich und psychologisch begründeten Gedanken aus, daß die Religion immer die letzte und allbeherrschende Wahrheit zu bringen beanspruche. Wie sie ja gerade durch diese Forderung aufs engste mit der allgemeinen Gedankenwelt verbunden wird und dadurch die Sache des gesamten Menschengeistes zu ihrer eigenen Sache macht, ist eben gezeigt worden. Diesen Anspruch kann sie aber nur erfolgreich verfechten, wenn sie sich auf die Wirklichkeit des von ihr vertretenen Lebens stützt. Der Hauptbeweis für die Religion ist allein darin zu finden, daß das Geistesleben als selbständig und weltüberlegen von den Menschen empfunden wird, daß die Menschen in ihm sich als Persönlichkeiten finden und zur Überwindung der „nächsten Welt" gelangen. So wird das Ganze des Geisteslebens der volle und tiefe Ausdruck für die Wahrheit der Religion, und da nun Kunst, Wissenschaft, Recht und Moral ebenso in dem Geisteswesen enthalten sind, so dominiert letztlich die Wahrheit der Religion auch in ihnen. Auf allzuverlockendem Wege verhilft Eucken damit der Religion zum Sieg über Welt und Leben: „Aller Tatbestand des Geisteslebens wird ein Zeugnis für die Wahrheit der Religion. Wir können die Religion aufgeben, aber wir müssen dann auch unser Geistesleben, den geistigen Charakter unseres Daseins, unsere Persönlichkeit und geistige Individualität aufgeben."[63]) Das sind große Behauptungen, und es wäre schön, wenn sie Wahrheitsgehalt hätten; aber auf der schwankend willkürlichen Beweisbasis Euckens kann ihnen kein Erkenntniswert beigemessen werden. Denn die Identifikation von Religion und absolutem Geistesleben ist unmöglich, da sie keinen Erkenntniswert, sondern nur Gefühlswert hat.

Ihren Höhepunkt und Abschluß erhält diese spekulative Wahrheitserweisung der Religion in dem Satz: „Darin eben findet die Religion einen Haupterweis ihrer Wahrheit, daß sie die unentbehrliche Vollendung des gesamten Geisteslebens bildet, daß sich ohne sie der Mensch wohl hie und da geistig betätigen, nicht aber als Ganzes das Geistesleben aufnehmen und in eigene Tat verwandeln kann."[64]) Der Daseinswert der Religion besteht somit nur in der Vollendung und Abrundung des Geisteslebens; ihre Existenzberechtigung wird nur dadurch deutlich, daß sie sich als bedeutsame Stütze des universalen Geisteslebens erweist. Die Religion bezieht sich keineswegs auf den Menschen, sondern auf das abstrakte Geistesleben; ihre Wahrheit ist nicht für den Menschen, sondern für die Erhärtung des allgemeinen Weltlebens da. Denn endlich bringt nicht die Religion dem Menschen höhere Lebenswerte, sondern jenes Luftgebilde „Geistesleben", das die Religion dem Menschen vermitteln soll. Dabei existiert die Religion nur von Gnaden jenes Luftgebildes, das überall sein soll und nirgends ist.

[63]) a. a. O. S. 180.
[64]) a. a. O. S. 187.

So weiß man nicht mehr, ob die Religion Subjekt oder Objekt ist: sie ist eben beides je nach Bedürfnis. Und ebenso schwankt ihre Wahrheit und der Begriff des Geisteslebens. Eins allein ist klar und sicher: die Religion hat für Eucken keinen Wahrheitsgehalt, es sei denn den Wahrheitsgehalt des spekulativen Geisteslebens. Die Religion existiert nur durch die Wahrheit dieses Geisteslebens, und diese ihre Existenz ist die ganze Wahrheit der Religion.

Damit ist die Religion zu hoch und zu tief eingeschätzt: beides sind gleich gewichtige Fehler. Die Religion wird in ihrer Bedeutung übertrieben, wenn man ihr die erkenntnismäßige Umspannung des gesamten Geistesbewußtseins der Menschheit zuweist. Sie hat dann nicht mehr den Charakter der Religion, sondern sie ist eine Weltanschauung, deren spekulative Methodik mehr oder weniger willkürlich, jedenfalls nicht allgemeingültig ist. Es liegt in keiner Weise in dem Interesse der Religion, Kunst und Wissenschaft, Recht und Moral zu umfassen und auf alles sich als „letzte Wahrheit" zu setzen†). Denn in solch letzter Wahrheit herrscht dann nur der Empfindungsgehalt, den der einzelne nach seinen spekulativen Fähigkeiten dieser Idee zu geben vermag. Und was solche Wahrheitsinhalte dann noch mit der Religion, die ihren Ursprung aus der Sehnsucht des Menschen nach Gott nimmt, zu tun haben sollen, ist völlig unerfindlich. Eucken gibt also dem Begriff Religion einen Weltanschauungssinn, der irre führt, weil er von der Religion abführt. Es finden sich wahrlich der Worte genug, um die Sehnsucht nach Kultureinheit auszudrücken: der Begriff Religion sollte dazu doch zu hoch stehen.

So sehen wir, wie sich uns die zu hohe Sinngebung der Religion als eine erhebliche Geringwertung der Religion erweist. Der Religionsbegriff zerfließt in der allgemeinen Weltanschauung, statt daß ihm sein Eigenwert als Persönlichkeitsbegriff gewahrt bleibt. Die Religion wird ganz des Gehalts beraubt, den Geschichte und Gegenwart ihr stets als Individualbegriff gegeben haben. Noch niemals ist Religion richtig verstanden worden, wenn sie in ihrem Ursprung als Angelegenheit des Geisteslebens behandelt wurde. Denn die Religion entspringt nicht im Geistesleben, sondern im Individuum. Reißt man sie daher von dieser Hauptwurzel los, so stirbt der Baum bald ab und alle Verpflanzungsversuche in die spekulative Philosophie sind eitel: auf diesem Boden erwächst die Religion nicht; vielleicht, daß sie mit einigen Nebenwurzeln in diesen Boden hinabreicht, daß sie einige Zweige in dieses Gebiet streckt; aber ihr Mutterboden ist die Einzelseele. Und alle Ableitung der Religion und ihrer Wahrheit ist falsch, die diese ihre Grundlage in der Art, wie Eucken es tut, übersieht.

†) Vgl. meinen Aufsatz „Wider den Neofriesianismus in der Theologie", Zeitschrift für Theologie und Kirche 1910, 5. Heft, in dessen zweitem Teil ich die besonderen Gefahren, welche für die Religion aus der Vermischnng mit Wissenschaft und Kunst entstehen, erörtert habe.

Wir haben damit das Ziel erreicht, welches uns für die kritische Darstellung des Wahrheitsgehaltes der Religion allein wichtig sein kann. Denn nur darum handelt es sich uns, was Eucken unter der Wahrheit versteht, und wie er sie methodisch auffindet. Aus unserer Untersuchung hat sich uns ergeben, daß Eucken den Wahrheitsgehalt der Religion mit der Wahrheit des absoluten Geisteslebens durchaus identifiziert, und daß er diesen Wahrheitsbegriff mit derselben spekulativen Methode erzeugt und erhärtet, wie seine philosophische Wahrheitsanschauung. In der Begründung und Sicherstellung der religiösen Wahrheit hat sich uns nichts ergeben, was die besondere Eigenart des religiösen Phänomens sichergestellt hätte; die spekulativ-philosophische Weltanschauung hat die spezifische Begründung der Religion in sich aufgesogen und jeglichen originalen Wertes beraubt. Das hindert nun nicht, daß Eucken in seinen späteren Darlegungen über die charakteristische Religion einer richtigen persönlichen Einschätzung der Religion durchaus gerecht wird, daß er namentlich über das Christentum, seine geschichtlichen Ursprünge und Erscheinungsformen, seine Gegenwartswerte durchaus zutreffende Urteile fällt. Es zeigt sich dann im einzelnen, daß Euckens persönliche Stellung zu Religion und Christentum sehr gefühlsreich und tief empfunden ist, daß das Persönlich-Lebendige der Religion in ihm stärksten Widerhall findet. Aber nicht um die religiösen Einzelurteile und die persönliche Stellung Euckens zur Religion hat es sich uns gehandelt: wir erkennen seine Bedeutung für die Verbreitung einer freieren Religiosität und seine Leistungen im Kampf gegen eine engkirchliche Glaubensauffassung gerne und im weitesten Maß an. Sondern uns war allein die Begründung des Religionsbegriffs, die Bestimmung des religiösen Wahrheitsgehaltes wichtig. Nachdem wir nun die einfache Feststellung dessen, was Eucken den Wahrheitsgehalt der Religion nennt, gefunden haben, können wir uns der positiven Kritik dieses religiösen Wahrheitsbegriffes zuwenden.

B. Der erkenntnismäßige Wahrheitsgehalt der Religion

Es ist ein sehr einfacher Ideengang, durch den Eucken das Wahrheitsproblem der Religion zu lösen gesucht hat. Nachdem er philosophisch-spekulativ das Geistesleben der Menschheit als eine radikal übermenschliche Größe hingestellt und ihm allein die Wahrheit zugesprochen hatte, folgt er mit der Religion auf diesem Wege nach. Auch sie wird, trotzdem sie es sicher weit weniger verträgt, entindividualisiert und erscheint als die Umfassung des geistigen Weltlebens, das sie gefühlsmäßig und stimmungsreich beherrscht.

Zwei Fehler sind von Eucken bei dieser allzu einfachen und daher ewaltsamen Systematisierung der Religion gemacht worden; der formelle Mißgriff liegt auf der Seite des Wahrheitsproblems, die inhaltliche Verkehrung auf Seiten des Religionsbegriffs. Wir wollen diese Irrungen kurz bestimmen.

Eucken hat das durchaus richtige Streben, die Religion durch den Wahrheitsbegriff als allgemein gültig zu erweisen und sie zu den wissenschaftlich gesicherten Funktionen des menschlichen Geistes in Beziehung zu setzen. Daher liegt die Gefährdung der Religion bei Eucken nicht darin, daß er für die Religion überhaupt einen Wahrheitsgehalt sucht. Vielmehr ist es die besondere Wahrheitsauffassung Euckens, die der Religion verderblich wird. Wir haben in unserem ersten Hauptteil gesehen, daß Eucken einen spekulativen Wahrheitsbegriff aus der metaphysischen Größe des allgemeinen Geisteslebens ableitet, und daß ihm diese Wahrheit des universalen Weltlebens als unmittelbar real und zwingend erscheint. Uns dagegen hat es sich ergeben, daß dieser Wahrheitsauffassung überhaupt keine erkenntnismäßige Richtigkeit innewohnt, sondern daß ihr Begriff nur eine durch spekulative Übersteigerung des menschlichen Vernunftvermögens ersonnene Größe ist, die anzuerkennen weder ein logischer noch ein ethischer, ja nicht einmal ein allgemein psychologischer Zwang vorliegt. Mit diesem in keiner Weise objektivierten Wahrheitsbegriff verknüpft Eucken nun die Religion, und zwar so stark, daß er die Religion zum spezifischen Ausdruck der dem allgemeinen Geistesleben eignenden Wahrheit macht. Damit gewinnt er nun zwar für die Religion den methodischen Zusammenhang mit dem allgemeinen Geistesleben; zugleich verwickelt er sie aber auch in alle methodischen Schwierigkeiten und Widersprüche, die seiner erkenntnistheoretisch ungenügenden Wahrheitsbegründung anhaften. Die Religion geht methodisch vollkommen in die spekulative Philosophie ein, ihre Wahrheit ist der Gehalt der universalen Lebenswahrheit; und damit unterliegt die Wahrheit der Religion allen Zweifeln, Anfechtungen und Ungereimtheiten, die einer so freischwebenden spekulativen Philosophie wie der Euckens entgegen gehalten werden können. Es ist ja nicht so, daß die Wahrheit der Religion für ihre eigene Art den Anschluß und die Bestätigung, intellektuelle Stütze und ethische Verteidigung bei der Philosophie sucht. Nein, die Religion wird in ihrem Wahrheitsgehalt von der spekulativen Philosophie einfach aufgesogen; methodisch und grundlegend bleibt ihr kein Wert, der nicht in höherem Maße dem allgemeinen Geistesleben eignete. Der philosophische Wahrheitsbegriff Euckens erweist sich als zu stark, um irgendwelche individuelle Eigenart des religiösen Phänomens übrig zu lassen; vielmehr geht die Religion und ihre Begründung restlos in der Wahrheit des allgemeinen Geisteslebens auf, aus der sie sich vielleicht zu irgend einer Eigenart weiterentwickeln kann. So wird die Religion als ganze, einfache Größe von der philosophischen Spekulation aufgenommen und in ihrem vollen Umfang auf rein philosophischem Boden erzeugt.

Damit haben wir schon die Beziehung zu dem anderen Mißverständnis gefunden, das die Religion bei der spekulativen Art Euckens zu erleiden hat: die inhaltliche Zerstörung des religiösen Grundwesens. Wir sahen, daß Eucken die Beziehung der Religion zu Denken, Wollen, Fühlen verwarf und

diesen Geistesfunktionen weder einzeln noch in ihrer Gesamtheit eine fundamentale Bedeutung für die Religion gab. Wohl erkannte er, daß einzelne Verbindungen zwischen ihnen und der Religion vorhanden seien, aber diese seien dann nur kleinmenschlicher niedriger Art und daher unterzuordnen. Dabei verkannte er, daß er die eigentümlichen Züge der Religion zerstörte zugunsten ihrer Analogie zum allgemeinen Geistesleben, und daß er die Religion als eine abstrakte philosophische Größe, als einen einfachen Ideenkomplex behandelte, ohne auf ihre individualistische Vielspältigkeit Rücksicht zu nehmen, die ihm Psychologie und Geschichte deutlich genug vor Augen stellten. Daher griff er zu einer inhaltlichen Entleerung des Religionsbegriffs, wie dieser sie nicht ertragen kann; und als er ihn wieder füllen wollte, wurde der Inhalt falsch, weil Eucken ihn nicht der konkreten Wirklichkeit persönlichen Lebens, sondern einer abstrakten Geistesidee entnahm. Das Phänomen der Religion ist nicht anders faßbar als im Individuum, und wenn man, wie Eucken, die Religion nicht an die Geistesfunktionen des Individuums, sondern an allgemeine Geisteswerte anknüpfen will, so merkt man bald, daß es überhaupt keine Religion mehr ist, wovon man redet. Mögen die reinen Verstandesbetätigungen des Menschen es noch eher vertragen, in einem spekulativen Geistessystem begründet zu werden — wir haben gesehen, wie es ihrer „Wahrheit" schadet — die Religion verträgt solche Losreißung von ihrem persönlichen Mutterboden und solche Verallgemeinerung überhaupt nicht. Sie wird nicht nur entwertet, sie verliert jede Existenzmöglichkeit im Rahmen eines philosophisch abstrahierten Geisteslebens. Daher hat das, was Eucken als universale Religion beschreibt, nur den Wert einer philosophischen Paraphrasierung der Religion, bei der aber die wesentlichen Ursprungsmomente des religiösen Lebens übergangen werden. Auf solcher spekulativen Analogie zur Religion die Religion selbst erkenntnismäßig und allgemeingültig aufbauen zu wollen, ist ein verhängnisvoller Irrtum, dessen Verwirrung die Religion an ihrem innersten Gehalt, an ihrer Wesensbestimmung zu büßen hat, mag auch das religiöse Gefühl des Einzelnen dabei sein Genüge finden. Wir aber verhandeln über die Frage, was die Religion bei solcher Festlegung in der spekulativen Philosophie gewinnt: sie gewinnt für ihre Allgemeingültigkeit und geistige Notwendigkeit nichts, sie verliert von ihrer innerlichen Begründetheit und Selbständigkeit alles.

Woran liegt es nun, daß das Wesen der Religion bei Eucken so verkannt wird? Es liegt an dem erkenntnistheoretisch ungenügend fundierten Wahrheitsbegriff, der die Verbindung wird von Religion und Philosophie. Für Eucken erhält die Religion dadurch Wahrheitsgehalt, daß sie die Wahrheitsziele einer spekulativen Philosophie sich zu eigen macht und ihre Verfolgung für ihre Aufgabe hält. Diese Union zwischen Religion und Philosophie ist aber doch zu einfach, um richtig sein zu können, und trotz seiner

hohen Ansprüche ist der Wahrheitsbegriff nicht reich genug, um auch die Vielseitigkeit der Religion zu umfassen. Wahrheit muß die Religion haben. Aber ist es ihr ganzer Inhalt, nichts als Wahrheit zu sein? Ich meine, dann könnte sich Eucken an seiner spekulativen Philosophie genügen lassen und auf die Religion verzichten, wenn sich die Religion mit ihrem Teilgehalt an Wahrheit im Dienst des universalen Geisteslebens aufzehren soll. Jedenfalls vernachlässigt er bei dieser Religionsbegründung das, was er doch selbst in persönlich-religiösem Feingefühl ersehnt: die Vertiefung des frommen Empfindens des Einzelnen, die Hingabe an Gott und die aus ihr gewonnene Kraft zum Kampf mit dem Bösen, die reine individuelle Erfassung des Lebenssinns als eines übermenschlichen, göttlichen. Natürlich vermag Eucken diese Gedanken auch als Sekrete seiner spekulativen Philosophie zu erweisen: dann sind sie aber als religiöse Momente entwertet. Nur den Sinn spekulativer Wahrheit repräsentieren sie, sind kalt und gefühlsleer, sind zwar unter Umständen nicht unwahr, aber stets unreligiös. Die doppelte Lesart der religiösen Gedankenwelt Euckens, auf die er ja gerade abgezielt hat, wird ihr nun im höchsten Maße gefährlich. Anstatt der Religion Festigkeit zu geben, macht sie sie schwankend zwischen Vernunft und Gefühl: interpretiert das Gefühl, so kommt die Wahrheit des spekulativen Vernunftsystems nicht auf ihre Rechnung; interpretiert die Philosophie, so wird das religiöse Gefühl ausgeschaltet. Und niemals kommen diese beiden disparaten Seiten zusammen, so sehr auch Eucken sich selbst als ihr Vereiniger behauptet und in seiner Darstellung beide Seiten dialektisch unlöslich ineinanderflicht. Vielmehr zwingt er den Leser zu der dauernden Zweifelsfrage: Ist dieser Gedanke religiös oder philosophisch gemeint? Redet hier der Mensch oder der Metaphysiker?

Und woher kommt nun diese ganze peinliche Unsicherheit und Unklarheit über die religiöse Gedankenwelt Euckens? Wir denken an unsere Einleitung, an Kant, und meinen, daß der Gebrauch der Wahrheit als Sammelbegriff für Religion und Philosophie diese Verwirrung in Euckens Religionsphilosophie verschuldet hat. Der Fromme erfaßt impulsiv den Sinn des Wahrheitsbegriffs für die Religion und merkt nicht, daß er unter seinem Mantel eine Philosophie andemonstriert bekommt. Der philosophisch Denkende faßt die Wahrheit in erkenntnismäßigem Sinn und beobachtet mit Staunen, daß er mit ihrer Hilfe ins religiöse Gebiet geführt wird. Und bei dem allen kommt nun weder ein straffes Denken, noch ein starkes religiöses Fühlen zustande. Chaotische Gedankenmassen mit überreichen Kulturinhalten rollen vor uns vorüber: sind sie Objekte der Vernunft oder der Religion? sollen wir sie erkennen oder an sie glauben? Stimmung ist alles, und der Impression des Augenblicks bleibt es überlassen, ob wir den Einzelgedanken Euckens als philosophische oder als religiöse „Wahrheit" interpretieren, wenn wir nur der Suggestion unterliegen, daß der ver-

schwommene Sinn der Wahrheit uns die „Einheit des Geisteslebens" in allen Vernunft- und Gefühlsfunktionen gewährleiste.

Bei diesem Ergebnis scheint es ratsam zu sein, den Begriff der Wahrheit für die Religion völlig beiseite zu lassen, jedenfalls ihm nicht die Herrschaft im Gebiet der Religion einzuräumen, sondern ihm höchstens sein Teilgebiet in der Sphäre des religiösen Lebens zuzuweisen. Verfolgen wir diese letzte Absicht, so müssen wir nun den Weg betreten, den wir schon in unserem ersten Hauptteil zu gehen begonnen haben. Es gilt die Anknüpfung zu suchen an den erkenntnismäßig gefestigten Wahrheitsbegriff der Ethik, der dem sittlichen Handeln die sichere Führung des reinen Denkens verschafft. Es wird sich zeigen, wie weit das Wesen der Religion ihr den Anschluß an diesen Wahrheitsbegriff erlaubt, aber dabei wird sich auch ergeben, daß ohne diesen Wahrheitssinn der Ethik die Religion ihre volle Bedeutung nicht gewinnt. Die Religion kann auf die Wahrheit nicht verzichten; aber es kommt darauf an, was für eine „Wahrheit" das ist, d.h. welchen erkenntnistheoretischen Anspruch die Wahrheit in der Religion erhebt.

Nachdem der Wahrheitsbegriff Eucken's für die Religion völlig im Stich gelassen hat, müssen wir es versuchen, mit dem kritischen Wahrheitsbegriff der Ethik der Religion nahe zu kommen. Es kann sich dabei für uns nicht darum handeln, das Problem: Religion und Moral in seinem ganzen Umfang aufzurollen, sondern nur die Verknüpfung beider, die der kritische Wahrheitsbegriff betreiben kann, ist uns wichtig.

Das erkenntnistheoretische Problem, das die Verbindung von Religion und Ethik im heutigen Geistesleben darstellt, ist gestellt worden durch Kant und Schleiermacher, zu deren verschiedener Position die Religionsphilosophie, um sich zu orientieren, immer wieder zurückkehren muß. Kant baute sein System der reinen Vernunft auf, ohne der Religion innerhalb der Grenzen der Vernunftreinheit Raum zu lassen. Aber mit dem Zwang vernunftgemäßer Folgerung schritt er in der Ethik über die Grenzen der Reinheit hinaus zu den religiösen Postulaten, die doch innerhalb der bloßen Vernunft liegen. Das ist nicht aufzufassen als Tribut an die rationale Frömmigkeit seiner Zeit, sondern es ist die klare Festlegung der Beziehung, die sich vom ethischen Ideal zur Forderung seiner Verwirklichung knüpft. Die Garantie für die ethischen Ziele liegt außerhalb der reinen Vernunft, deswegen fehlt ihnen aber nicht die Denknotwendigkeit. Die religiösen Forderungen sind die Grenzbegriffe der praktischen Vernunft: für Kant erheben sie sich auf der Basis vernunftgemäßer Sittlichkeit. Selbstständig ist die Religion nicht, sie hängt von der Ethik in ihrer Vernunftbegründung ab; aber sie ist innerhalb der Ethik denknotwendig: das ist ihre Wahrheit.

Anders die Position Schleiermachers; sie steht im scharfen Gegensatz zu der Anschauung Kants, trotz des starken methodischen Einflusses, der von

Kant auf Schleiermacher ausgegangen ist. Schleiermacher sieht die Religion durchaus als eine selbständige Geistesfunktion an und behauptet ihren originalen Ursprung im Gefühl. Aber diese psychologische Erklärung ist ihm dabei gar nicht wichtig, sondern nur das Ziel, Glauben und Frömmigkeit von allem rationalen spekulativen Wissen abzugrenzen als einen Seelenzustand eigener Art. Die Frömmigkeit ist reich und tief genug, um von ihrem Inhalt zu leben, ohne sich mit anderen Seelenzuständen zu vermischen oder von ihnen Hilfe zu entleihen. Das Selbstbewußtsein der Religion bedeutet eine eigene Provinz im menschlichen Geiste für den, dem der Glaube in seiner spezifischen Art und Wirksamkeit als Offenbarung lebendig geworden ist. Charakteristisch an der Frömmigkeit als Ausdruck des religiösen Selbstbewußtseins ist daher, daß hinter dieser eigentümlichen Selbstbestimmtheit der Seele alles Denken und Wollen zurücktritt, und daß auch in dem seelischen Wechsel von Denken und Wollen das religiöse Selbstbewußtsein in seiner besonderen Kontinuität beharrt.[65]) Und diese Einsicht von der Selbstständigkeit des religiösen Gefühls ist nicht gegründet auf die Erkenntnis und Erläuterung des aufgeklärten Verstandes, sondern sie wird gewonnen durch die klare Selbstbeobachtung des frommen Individuums. Mit dieser Auffassung wandte sich Schleiermacher scharf gegen Kants praktische Postulierungen der Religion, ebenso wie er die theoretische Herleitung der Religion durch Spekulation verwarf. Deswegen verzichtete er nicht auf Wissen und Willen in der Religion; aber beide sollen nicht etwa eine objektive Ableitung oder Beweismethode für die Religion ergeben, sondern nur der selbständigen Frömmigkeit ihre besonderen logischen und ethischen Parallelen darbieten, wie andrerseits die Religion der Wissenschaft ihre transzendente Einheitsidee anbietet. Kein Kausalitätsverhältnis zwischen Christentum und Philosophie, als ob das Wissen den Glauben hervorbrächte, gibt es bei Schleiermacher, sondern er erstrebt die Eintracht der Wissenschaft mit der selbständigen Religion zur Wahrung ihrer beiderseitigen Interessen.

Es ist in der Religionsphilosophie gewissermaßen ein historischer Zwang geworden, die Grundpositionen dieser zwei Denker stets aufs neue aufzunehmen und ihre Vermittlung zu versuchen, wobei immer der einen oder der anderen Religionsauffassung der Vorzug gegeben wird. Auch Eucken tut das in seiner Weise, aber anstatt auf die Grundauffassung der beiden Denker zurückzugehen, haftet er an den Vermittlungsversuchen, welche die spekulative Philosophie der Romantik gewagt hat, und unter dem starken Einfluß der Hegelschen Dialektik unternimmt er dann die Konstruktion des universalen Geisteslebens, in der Religion wie Ethik ihre einheitliche Verschmelzung finden, ohne daß ihre Eigenart irgendwie gewahrt wird. Der Unmöglichkeit dieses spekulativen Lösungsversuchs gegenüber orientieren wir

[65]) Schleiermacher, Glaubenslehre, 2. Aufl. § 3.

uns philosophisch an dem kritischen Idealismus, der unmittelbar an Kant mit dem Problem der Religionsphilosophie anknüpft. Daher muß uns das Beispiel interessieren, wie Natorp,[66]) der auf kritisch-kantischer Seite besonders eindringend auf die Religion eingegangen ist, das Problem der Religionsphilosophie in der Vermittlung des Kantischen und Schleiermacherschen Standpunktes gesucht und dabei die Kantische Position bis zu ihren letzten erkenntniskritischen Möglichkeiten für die Religion vertieft hat. Es ist hier nicht der Ort zu verfolgen, in welcher Weise Natorp in seiner Religionsauffassung den Schleiermacherschen Gedanken vom Ursprung der Religion abwendet.[67]) Uns ist hier nur wichtig hervorzuheben, wie Natorp den Anschluß der Religion an die Sittlichkeit, ihren Einschluß in die Humanität betreibt, und wie sich bei ihm als Bindeglied der Begriff der Wahrheit einstellt. Für Natorp handelt es sich um den Erweis, daß Religion auch ohne Transszendenz möglich sei, und bei dieser Reinigung der Religion kommt er notwendig dazu, die wirksamen sittlichen Momente der Religion hervorzuheben. Ausgehend von der Selbständigkeit der Religion ergibt sich ihm, daß eben nur die Seite der Religion lebensfähig sei, die in ihrem Gefühlsgehalt die realen sittlichen Kräfte und Strebungen der menschlichen Individualität darstelle. „Alle edleren Gestaltungen der Religion, gerade die, die man als die edelsten immer hat anerkennen müssen, enthalten rein humane, namentlich menschlich-sittliche Elemente von tiefster Bedeutung". Und diese Elemente, unverquickt und rein von jeder Transszendenz, stellen das an der Religion dar, „was jemals in der Religion *reine* Kraft und Wirkung bewiesen hat, was in ihr *Wahrheit* gewesen und für immer ist".[68]) Und noch klarer vollzieht er diese Verknüpfung von Religion und Moral im sittlichen Wahrheitsbegriff in der schönen Ausführung: „Der höchste Ausdruck des Sittlichen ist die *Wahrheit*. Auch sie ist zugleich religiöses Ideal, ja am Ende auch für die Religion das höchste. Denn in keiner anderen Idee liegt so unmittelbar die Voraussetzung, daß alles Zeitliche auf dem Grunde des Ewigen ruht und in der Rückkehr zu seinem ewigen Urquell allein das Ziel seines Daseins erfüllt. Das Leben im *Ewigen* ist identisch mit dem Leben in der *Wahrheit*. Und so sind wir uns bewußt, nur dem eigensten Drange der Religion genug zu tun, wenn wir sie selbst auf den Grund der unantastbarsten Wahrheit zurück-

---

[66]) Natorp, Sozialpädagogik, 2. Aufl. 1904, Religion innerhalb der Grenzen der Humanität, 2. Aufl. 1908. Vgl. dazu meine Besprechung in der Christlichen Welt 1909 Nr. 10.

[67]) Vgl. dazu W. Herrmann, Die Auffassung der Religion in Cohens und Natorps Ethik, Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1909, 2. Heft, S. 162ff.

[68]) Natorp, Sozialpädagogik, S. 372f. Bezeichnend ist, daß Natorp einen Paragraphen seiner Sozialpädagogik mit „Die Tugend der Vernunft: Wahrheit" überschreibt. Wenn ihm die Wahrheit eine Tugend ist, dann legt er den Akzent in der Wahrheit mehr auf das Inhaltliche als auf das Methodische des Begriffs.

zuführen bestrebt sind".[69]) Natorp vollzieht hier die Verbindung von Religion und Sittlichkeit unter dem Gesichtspunkt ihres Ziels, und der Begriff der Wahrheit wird dabei die Bestimmung der Ewigkeit des sittlichen Ideals. Die unerschöpfliche Bewegungsrichtung nach diesem Ideal ist nun auch der Religion eigen, und damit stellt sie sich auf den Boden der Wahrheit, die den persönlich-lebendigen sittlichen Inhalt der Religion bedeutet.

Im vollen Einklang damit steht der Sinn der Wahrheit, den wir in unserem ersten Hauptteil als Sicherung der logischen Wegleitung der Ethik aufgestellt haben. Die Wahrheit verbindet das Zeitliche mit dem Ewigen, sie sichert die notwendigen sittlichen Ziele durch ihre Verknüpfung mit der Notwendigkeit sittlichen Denkens, und nun garantiert sie als religiöses Ideal auch der Religion den Zusammenhang mit der Ethik und der Logik. Die Religion kann und darf nicht in völliger Entfremdung von dem Vernunftsystem des menschlichen Geistes leben; irgendwo und in irgend einem Teil muß bei ihr der Zwang des Anschlusses an die allgemeinen Anschauungen hervortreten, durch die wir uns Wesen und Bereich des menschlichen Geistes vorstellen. Wie sollte denn auch sonst die Religion ihre Klärung in der Sprache menschlicher Vernunft versuchen dürfen, wie vermöchte sie sonst auch selbst nur in Analogie zur Vernunft um Erkenntnis und Richtigkeit, um Wahrheit zu ringen? Diese vernunftgemäße Objektivierung der Religion vollzieht sich durch ihren Anschluß an die Sittlichkeit im Begriff der Wahrheit; die affektive Seite der Religion zeigt die gleiche Strebungs- und Bewegungsrichtung des persönlich-individuellen Lebens, wie sie die Ethik auf dem Boden des allgemeinen Vernunftbewußtseins darstellt. Wir müssen dabei vorläufig um der Klarheit willen die Eigenart des religiösen Phänomens ganz beiseite lassen und unser Augenmerk nur auf den Bestand des religiösen Lebens richten, der seine sittliche Wertung in der Bestimmung durch den Begriff der Wahrheit erfährt. Die Wahrheit als methodische Vereinigung von Denken und Wollen und als Ziel für den Fortschritt des Guten bedeutet dann für die Religion das, was Eucken ihr vergeblich in der Spekulation des universalen Geisteslebens zu eröffnen versucht hatte: Allgemeingültigkeit des religiösen Phänomens als sittliche Strebung vor der menschlichen Vernunft.

Es ist nun auch nicht so, daß diese Einsicht von der Religion nur durch eine erkenntnistheoretisch klar orientierte Philosophie erwüchse. Vielmehr hat die gleiche Verallgemeinerung des Religionsanspruchs auf der ethischen Basis auch die systematische Theologie vorgenommen, die im Anschluß an Kant die theoretische Bedeutsamkeit der Ethik für die Vernunftbearbeitung der Religion eingesehen hat. Mit Notwendigkeit ist ein theologischer Denker wie Herrmann auf dem Wege seiner religiösen System-

[69]) Natorp, Religion innerhalb der Grenzen der Humanität, 2. Aufl. S. 60.

bildung zu der Ethik vorgeschritten, die er nicht als christliche Ethik, sondern als „Ethik" mit dem Anspruch allgemeiner Menschenverbindlichkeit behauptet. Unmöglich, daß sein systematisches Denken sich bei dem Verkehr des Christen mit Gott beruhigt hätte, wobei ein in sich selbst befriedigtes religiöses Gefühl vielleicht hätte stehen bleiben können. Er mußte notwendig auf der subjektiven Basis des Erlebens die Objektivierung der Religion als sittlicher Religion versuchen und die Sittlichkeit, die mit der christlichen Religion untrennbar verbunden ist, als Ethik darstellen. Dabei ist es für den Theologen selbstverständlich, daß sich das christlich-sittliche Leben als die Überbauung des natürlich-sittlichen Denkens ergab. Doch wird damit der Anspruch auf Allgemeingültigkeit dieser Ethik nicht widerlegt; denn deren Berechtigung liegt in der ursprünglichen und wechselseitigen Verknüpfung von Ethik und Religion, wie sie Herrmann vollzieht. Einerseits führt der ewige Gegensatz zwischen Wollen und Nichtvollbringen über die natürliche Sittlichkeit hinaus zur Religion, andererseits findet die Religion ihren seelischen Ursprung in der tiefsten persönlichen Wahrheit, die die Ethik enthält: in der Beziehung des Vertrauens, die den wahrhaft sittlichen Verkehr der Menschen untereinander zu der Analogie des rein frommen Verkehrs der Menschen mit Gott macht. Mag sich die Ausgestaltung der Frömmigkeit dann im weiteren noch so selbständig und eigenartig vollziehen: die allgemeine Anknüpfung für ihre Geistesrichtung erhält sie auch bei Herrmann im Rahmen der Ethik. Nicht nur, daß die Sittlichkeit das religiöse Problem in aller Schärfe stellt und damit die Wahrheit der religiösen Forderungen garantiert, die Ethik enthält sogar den Vergleichsansatz zu den Persönlichkeitsbeziehungen, die sich in der Religion als wahr und kraftvoll bewähren. Damit ist nun nicht nur von theologischer Seite aus der Anschluß der Religion an die Sittlichkeit prinzipiell dargelegt, sondern es ist auch für die Religion der methodische Sinn des Wahrheitsbegriffs in seiner erkenntnismäßig-ethischen Eindeutigkeit anerkannt. Wir brauchen nicht auf die Wahrheitsauffassung Herrmanns in seiner Ethik zurückzukommen;[70]) es genügt, daß wir im Anschluß an die Gedanken des ersten Hauptteils über die Wahrheit erhärtet haben, welche Klärung der Wahrheitsbegriff in seiner ethischen Bedeutung für die Religion und ihren Inhalt darstellt.

Es gibt also allerdings einen Wahrheitsgehalt der Religion. Aber dieser ist, wie die Wahrheit überhaupt, nicht so leicht zu finden.[71]) Denn die Religion besitzt nicht eine Wahrheit eigener Art, wenn anders sie mit dem Vernunftsystem des menschlichen Geisteslebens überhaupt in Beziehung stehen will, sondern sie hat sich dem Wahrheitssinn der allgemeinen menschlichen Erkenntnis anzuschließen. Bis hierher könnte Eucken unseren Weg

[70]) Vgl. oben I B und W. Herrmann, Ethik, 4. Aufl. § 12.

[71]) Rade hat in seinem Artikel „Wahrheit" in der Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche 3. Aufl. diese Gedanken ausgeführt.

mitgehen; aber jetzt tritt die Scheidung ein. Während Eucken eine spekulative Wahrheitsidee über Religion und universales Geistesleben herrschen läßt, behaupten wir den Begriff der Wahrheit im Rahmen der Ethik als Garantierung der Vernunftgemäßheit des ethischen Ideals und als Sicherung des stetigen Fortschritts der Menschheit auf die sittlichen Ziele zu. Die Religion aber nimmt mit ihren eigenen sittlichen Wertungen und Forderungen an diesen Ideen einer profanen Ethik teil, ja sie tritt mit ihr in Wechselverbindung unter dem Schutze des Wahrheitsbegriffs. Alles, was die Gedanken der Rechtfertigung und Versöhnung, Erlösung und Heiligung an Überwindung der sittlichen Unkraft, an Befreiung von moralischer Schwäche, an Erhebung zu reinerem sittlichen Leben, an Erhaltung des persönlichen Sittlichkeitscharakters enthalten, alles das bedeutet den Anschluß der Religion an die Wahrheitsforderung der Ethik. Mögen diese Gedanken für die Religion einen viel reicheren Inhalt umfassen, so haben sie doch auch diese ethischen Seiten; sie müssen daher in ihrem sittlichen Charakter allgemeingültig mitgedacht werden in dem Wahrheitsgedanken der Sittlichkeit.

Andererseits weisen in der reinen Ethik alle die Forderungen, welche den persönlichen Charakter des Sittlichen als Wahrheit zeigen, die Tugenden der Liebe und Treue, der Güte und der Selbstaufopferung für andere,[72]) auf ein Gebiet hin, in dem diese sittlichen Vernunftforderungen sich in persönlicher und gefühlsmäßig notwendiger Weise erfüllen, ohne daß sie darum ihrem sittlichen Wahrheitssinn entsagen. Diese Hinweisungen der objektiven Ethik führen aber schon über die Grenzen der reinen, ihre Inhalte in sich selbst objektivierenden Vernunft hinaus und dürfen uns nicht dazu verleiten, eine Wahrheit anderer Art als die der Sittlichkeit zu behaupten. Für uns kann es sich nicht darum handeln, eine besondere Wahrheit der Religion herzustellen, die etwa anders und höher als die Wahrheit der Sittlichkeit wäre. Die eigenen Wertungen und Wertbezeichnungen der Religion ergeben sich auf einem neuen Boden, in ihrem selbständigen Gebiet und sind fern zu halten von der Verbindung mit dem Wahrheitsbegriff, der nur die Sittlichkeit bedeuten kann. Uns leistet der Wahrheitsbegriff der Ethik übergenug für die Religion, wenn er uns den Zusammenhang der Religion mit der Sittlichkeit als Vernunftnotwendigkeit erweist. Der Verzicht auf die spekulative oder naiv-religiöse Verwertung des Wahrheitsbegriffs innerhalb der Religion muß uns leicht fallen, wenn wir dafür die Objektivierung der Religion in ihrem sittlichen Gedankenbestande erreichen.

Setzen wir daher die sittlichen Inhalte und Forderungen der Religion durch die Verknüpfung des Wahrheitsbegriffes in Beziehung zu der allgemeinen denknotwendigen Ethik und in Abhängigkeit von ihr, so gewinnen wir damit, ohne die nach der Gefühlsseite hingehende Freiheit des religiösen Lebens

[72]) Vgl. die Tugendlehre in Cohens Ethik und ihre trotz aller Polemik gegen die Eigenart der Religion zahlreichen religiösen Anklänge.

zu beschränken, einen Raum für die Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft, der nicht so klein ist, als er zu sein scheint. Nicht Religion in ihrer unermeßlichen Lebensfülle ist es, die in reiner Vernunft fußen kann, sondern in ihr hat nur der Teil der Religion Platz, der sich als sittliche Wahrheit bewährt. Die erkenntnistheoretische Klärung und Reinigung des Wahrheitsbegriffs bedeutet aber für Sittlichkeit und Religion die Aufhellung des tiefen Vernunftzusammenhangs, der Religion und Moral immer verknüpfen muß, wenn nicht die Moral auf ihre stärksten praktischen Antriebe und die Religion auf ihre bedeutsamsten theoretischen Vernunftfundamente verzichten will. Daher behält der Wahrheitsgehalt der Religion seinen eminenten Sinn in der Ausgestaltung der religiösen Gedankenwelt; er bedeutet nicht die Abwendung zu irgend welchen „Gefühlswahrheiten" spekulativer Provenienz, sondern die enge methodische Verknüpftheit ihres sittlichen Bestandes mit der Ethik des reinen Willens. Es gibt in der Religion keine andere Wahrheit als die Wahrheit des sittlichen Urteilens, die der Ethik den Zusammenhang mit der Logik gewährleistet; dieser Wahrheitsbegriff wird der Religion eine starke Verengung des religiösen Wahrheitsanspruchs bedeuten, den sie von jeher auf Grund ihres Gefühlslebens zu erheben pflegte.

Wir haben nicht nur an den Unzuträglichkeiten, die eine solche Wahrheitsauffassung für Philosophie und Religion bei einem Denker wie Eucken zeitigt, sondern auch durch die erkenntnismäßige Ableitung des Wahrheitsbegriffs eingesehen, wie sehr der Religion daran liegen muß, ihre Wahrheit rein und eindeutig zu bestimmen im Zusammenhang mit dem allgemeinen Denken. Die Religion wird nur den Vorteil davon haben, wenn die Theologie und eine religiös interessierte Philosophie nicht mehr den Begriff der Wahrheit überall da anwendet, wo die Religion der notwendigen Verstandesfolge ermangelt und mit dem doppelhaltigen Ausdruck Vernunft und Gefühl gleichermaßen beeinflussen möchte. So verlöre die Wahrheit jenen gefährlichen Charakter, den wir in unserer Einleitung aufdeckten und der dem wertvollen Begriff unter allen Umständen genommen werden muß. Aber deswegen hat es sich doch hier nicht um eine terminologische Frage gehandelt, sondern mit dem Gebrauch des Wahrheitsbegriffs wurde auch die wichtige Inhaltgebung von Sittlichkeit und Religion berührt. Mag aber unsere Erörterung nur als ein Beitrag zur Methodologie der Religion erscheinen, so dürfte sie auch dann der Berechtigung vielleicht nicht entbehren. Der enge Kreis, den unser menschliches Denken beherrscht, erlaubt uns nicht, den Reichtum unserer religiösen Gefühle in dem Vernunftbegriff der Wahrheit zusammenzufassen; hat aber unsere Untersuchung einen methodischen Weg geöffnet, um überhaupt die Religion mit der Wahrheit in dem notwendigen Kontakt zu erhalten, so erfüllt sich damit die hohe Aufgabe, die allein der Wahrheit für die Religion gestellt sein kann: die

Einheit des menschlichen Vernunftvermögens auch in der Religion nachzuweisen und zu gewährleisten.

Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft*)

Damit hätte sich uns nun die Aufgabe, die wir uns in der Aufhellung des Wahrheitsbegriffes der Religion gestellt haben, erfüllt; aber notwendig treibt unsere Lösung, die nur die sittliche Seite der Religion als Wahrheit wertete, über diese einseitige Antwort hinaus zum Ausblick auf den Sinn der Religion, der nicht unter dem Begriff der Wahrheit den Schutz der reinen Vernunft finden kann. Es werden sich dieser selbständigen Art der Religion doch die Grenzen der bloßen Vernunft, die Grenzen der Humanität öffnen, wenn anders die Einheit des menschlichen Geistes uns nichts Falsches vortäuscht. Wir müssen daher über die sittliche Wahrheit der Religion hinaus ihre selbständige Art ins Auge fassen, wie sie in der Richtung der Schleiermacherschen Religionsauffassung angelegt ist; wir müssen dies umsomehr deswegen tun, weil wir von dieser Seite her ein anderes Verständnis für die Motive der Eckenschen Religions- und Wahrheitsauffassung gewinnen.

Ecken geht von einer Auffassung der Religion aus, die von vornherein und ohne Beschränkung die Freiheit und Selbständigkeit des religiösen Gefühls behauptet. Den Herrschaftsanspruch, den dieses religiöse Gefühlsleben in seiner Fülle fordert, erkennt er als Wahrheit an und identifiziert ihn mit den Wahrheitsansprüchen des Geisteslebens, das ebenfalls souverän und gefühlsmäßig in Analogie zur Religion gedacht ist. Man kann sagen, daß die ganze Philosophie Eckens von der Religionsidee und ihrer Selbstständigkeit aus gedacht ist. Das universale Geistesleben mit seiner transszendenten Wahrheitsherrschaft über die Menschheit ist durchaus als Religion zu verstehen, und die spätere Identifikation seiner Wahrheit mit der der Religion bestätigt nur, wie die Souveränität religiösen Empfindens der Leitgedanke dieser philosophischen Spekulation geworden ist. Tatsächlich enthält aber diese Auffassung einen richtigen Ansatz und eine richtige Folgerung; nur daß beide ganz einseitig verallgemeinert worden sind. Der richtige Ansatz ist in dem Verständnis für die Selbständigkeit der Religion enthalten, die Ecken aber durch die Verbindung mit dem philosophisch-spekulativen Wahrheitsbegriff durchaus falsch verallgemeinert. Die richtige Folgerung steckt darin, daß er der Selbständigkeit der Religion auch inner-

*) Wenn ich meine Arbeit mit diesem Ausblick schließe, so geschieht es in voller Erkenntnis der unbefriedigenden Kürze und unzureichenden Begründung meiner Behauptungen. Aber ich glaube doch, daß über die verworrene Lage der gegenwärtigen Religionsphilosophie hinweg eine Bezeichnung ihrer zukünftigen Aufgaben unternommen werden muß. Deswegen wage ich es, die mir wichtig erscheinenden Probleme hier anzudeuten, und vertraue darauf, daß man ihre Ausbreitung und Lösung nicht von mir erwarten wird.

halb der Grenzen der Vernunft Raum schaffen will, nur daß er dies durch gewaltsame Herrschaftsbehauptung religiöser Gedanken über die gesamte Geisteswelt erreichen will, wodurch er mit den anderen Vernunftgebieten in unlöslichen Konflikt kommt. Beide Irrungen aber haben ihren gemeinsamen Grund in der Voraussetzung einer spekulativen Geisteseinheit von Denken, Wollen, Fühlen und in der Illusion des weltumspannenden metaphysischen Ich. Lassen wir diese Verallgemeinerungen beiseite, die in ihren Folgen zu einer ganz irrealen Weltanschauung führen, und betrachten den Ansatz und die Folgerung als nur gültig für die Religion und allein berechtigt in ihrem selbständigen psychischen Bereich, so ergeben sich für uns die folgenden Einsichten.

1. Die formale Richtigkeit des Religionsansatzes bei Eucken ist zuzugeben. Er empfindet durchaus die Freiheit und Selbständigkeit des religiösen Lebens, wie es in dem Gefühlsreichtum der Menschenseele entspringt. Diese Selbständigkeit des religiösen Gefühls läßt Eucken denn auch reichlich in trefflichen Worten über das Wesen der Religion und des Christentums hervortreten, solange ihn nicht sein spekulatives Interesse verführt, die „Wahrheit" dieses religiösen Gefühls mit der spekulativen Einheit des Geisteslebens zu vermischen. Noch kürzlich hat er dieser Selbständigkeit und Freiheit seines religiösen Gefühls beredten Ausdruck verliehen.[73]) Diese Freiheit und Selbständigkeit der Religion können wir aber niemals verwechseln mit dem, was wir an ihr als Wahrheit der Religion im Vernunftsystem der Menschheit objektiviert haben. Vielmehr bleibt das religiöse Gefühl nur frei und selbständig in der ihm eigenen persönlich individualistischen Gefühlssphäre, die wir heute gern als den Bereich des Erlebens charakterisieren. Dieses Erleben beweist aber schon in seinem Wortsinn den Abstand von dem Begriff der Wahrheit: um das Lebendig-Gefühlvolle handelt es sich in der Religion, was auf Jeden und in Jedem wirkt, und was doch in Jedem einen neuen andersartigen Reflex hervorruft. Deswegen taugt dieses Lebendige in seiner Subjektivität auch weder zur Beherrschung des menschlichen Geisteslebens, noch zur Vermittlung mit dem Gebiet der Wahrheit, dem Reich der reinen Vernunft. Der Reichtum religiöser Empfindung soll sich vielmehr seiner Selbständigkeit im Gefühlsleben freuen; da quellen der Religion immer neue Kräfte aus dem Urgrunde des persönlichen Lebens zu, da werden die praktischen Vermittlungen geschaffen, die mit der Vernunfttätigkeit des Menschen im Einklang ihr die wertvollen Antriebe und Hilfen geben. Da entsteht die praktische Verbindung von Religion und Moral, die der einzelnen christlichen Persönlichkeit ein Selbstverständliches ist. In dem allen zeigt die Religion als Gefühl ihre selbst-

[73]) Vgl. seinen Aufsatz über die Zukunft des freien Christentums in „Das freie Christentum in der Welt", Tübingen 1909.

ständige Fülle und Kraft und beweist durch ihre bedeutenden praktischen Wirkungen die Lebendigkeit und Notwendigkeit ihres Daseins.

2. Aber wir schreiten mit Eucken noch einen Schritt weiter und behaupten die formale Möglichkeit seiner Folgerung, daß die selbständige Religion auch im Vernunftbereich der Menschheit ihren Platz habe. Damit wird also die theoretische Fixierung der selbständigen Gefühlsreligion in Aussicht genommen. Aber mit diesem formalen Zugeständnis müssen wir uns Eucken gegenüber genügen lassen. Denn daß die Art, wie er die Selbstständigkeit der Religion theoretisch unter Anwendung spekulativer Methode durchsetzen will, falsch ist, haben wir nun ausführlich und lange genug dargetan. Unsere Gedanken über die theoretische Sicherung der selbständigen Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft müssen vielmehr ganz andere Wege einschlagen; sie werden sich überhaupt an dieser Stelle nur als Möglichkeiten erwähnen lassen.

Wenn die Selbständigkeit der Religion als Lebensausdruck der menschlichen Seele innerhalb des Vernunftsystems Raum erhalten soll, so ist dies nur möglich auf metaphysischem Wege. Daher orientieren wir uns vor allem an dem starken Grundgedanken Kants, daß Metaphysik überhaupt nur erkenntnistheoretisch möglich ist als Metaphysik der Natur und Metaphysik der Sitten. Diese beiden Gebiete, die Kant damit der Metaphysik zuweist, erscheinen uns nun durch den ungeheuren Zuwachs exakter naturwissenschaftlicher und historischer Erkenntnismaterialien notwendig einer Dehnung zu bedürfen; wir bezeichnen sie als Metaphysik der Biologie und Metaphysik der Historie. Die eine mehr der Logik, die andere mehr der Ethik zugewandt, bedeuten sie doch beide ein starkes methodisches Vorwärtsschreiten über Kants Metaphysik hinaus; sie enthalten beide den neuen Begriff des Lebendigen, des Lebens als eigenes metaphysisches Problem in Natur- und Sittenlehre. Und gerade in diesem Begriff treffen sie beide zusammen mit der Fragestellung der Religion, die auch in ihrem selbstständigen Wesen das Problem des Lebendigen birgt. Die Verbundenheit des religiösen Lebensproblems mit dem Leben der Geschichte ist unschwer einzusehen: der metaphysische Gedankengang entdeckt leicht den Zusammenhang der Religion mit dem Leben der Geschichte. Auch der Weg des Lebens von der Religion zur Biologie ist nicht so weit, wie es scheint; führt er doch über die Psychologie, die die Lebenstätigkeit der Seele in ihrer Verbundenheit mit der völlig naturhaften Basis und doch wieder in ihrer höheren seelischen Eigenart nachweist. Auch da knüpft sich also ein Band zur selbständigen Lebendigkeit des religiösen Phänomens. In beiden Richtungen steckt aber die Metaphysik, die in Zukunft als Wissenschaft oder in Analogie zur Wissenschaft wird auftreten können, noch ganz in den Anfängen. Es genüge hier, zwei Gelehrte zu nennen, die diese Wege jeder in seiner Art gehen: Bergson als Biolog und Philosoph, Troeltsch als Histo-

riker und Religionsphiloſoph.[74]) Vielleicht liegt in dieſen Richtungen die Möglichkeit, das Problem der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft wieder poſitiv und erfolgreich zu behandeln. Jedenfalls darf ſich die Theologie nicht der Aufgabe der religiöſen Metaphyſik entziehen, wenn ihr aus der Biologie, Pſychologie und Geſchichtswiſſenſchaft neue methodiſche Anſätze zuwachſen, die eine neuartige Verſtandesunterſuchung und Betrachtung des religiöſen Phänomens ermöglichen.

Mit Recht fürchtet eine wahrhaft religiös baſierte Theologie bei ſolchen metaphyſiſchen Anſätzen immer die Tyrannis der Vernunft und Wiſſenſchaft, die dem freien perſönlichen Sinn des religiöſen Gefühls ein Ende zu bereiten droht. Aber es muß möglich ſein, dieſen Weg der ſpekulativen Vernunft zu gehen, ohne damit die Grundwerte der Freiheit und Abhängigkeit einer ſelbſtändigen Gefühlsreligion aufzugeben. Zwei Momente ſind es, die da dem Unmaß metaphyſiſcher Verſtandeserklärung ſtets Widerſtand leiſten müſſen.

Einmal kann dem einzelnen Frommen niemals die perſönliche Überzeugung von der reinen Gefühlsſelbſtändigkeit ſeiner Religion genommen werden. Die individuelle Freiheit des Religionserlebens außerhalb und über aller Wiſſenſchaft feſtgeſtellt zu haben, iſt das unverlierbare Verdienſt der Theologie W. Herrmanns. Mag nun auch die Metaphyſik ſich eine andere Vorſtellungsart von der Religion bilden, immer wird es der religiöſen Einzelperſönlichkeit möglich ſein, ſich auf die unmittelbaren Gefühlsgewißheiten zurückzuziehen, die in ihrer Seele entſpringen. Die Metaphyſik kann ſich immer nur das Ziel ſtellen, die Religion als Vorſtellung menſchlicher Vernunft zu objektivieren, ſie wird ſtets darauf verzichten müſſen, dieſe Religion hervorzubringen. Die Eigenart des religiöſen Lebens bleibt alſo doch immer beſchloſſen in der Subjektivität der einzelnen frommen Seele, in der die Tatſache frommer Freiheit und Abhängigkeit überwältigend erlebt wird. Pflicht unſeres Verſtandes iſt es, dem Leben nachzuſpüren, wo wir es treffen und mit welchen Mitteln wir können. Darum wird das Leben ſelbſt uns doch ſtets Geheimnis bleiben und das Rätſel religiöſen Lebens ſich uns nur dann enthüllen, wenn wir es in unſerem innerſten Gefühl erfaſſen als nicht aus eigener Vernunft noch Kraft.

Aber noch ein anderes Moment iſt vorhanden, welches der Schrankenloſigkeit metaphyſiſcher Spekulation in der Religion einen feſten Widerſtand

[74]) Außerdem verdient auch H. Lüdemann mit ſeinen Aufſätzen über „Erkenntnistheorie und Theologie", „Vom Beweiſen überhaupt und in der Theologie insbeſondere" und „Die Gottesbeweiſe" (Proteſtantiſche Monatshefte, 1., 2. und 9. Jahrgg. 1897—98, 1905) um der methodiſch erkenntniskritiſchen Arbeit willen genannt zu werden. Dieſe erkenntnistheoretiſchen Verſuche, in der Logik für die reale Selbſtanſchauung des Ich den metaphyſiſchen Ort zu finden, ſind aber durch ihre ſchwierige Darſtellung bisher für die Theologie bedeutungslos geblieben. Doch ſollte die neueſte ganz philoſophiſch-kritiſche Schrift Lüdemanns über „Das Erkennen und die Werturteile" (Leipzig 1910, 231 S.) die ernſte Beachtung der Theologen finden.

bietet: die Ethik auf dem Boden der reinen Vernunft und ihre notwendige Beziehung zu der Religion. Wir haben die vorliegende Arbeit der Klärung dieser Beziehung gewidmet, indem wir den Begriff der Wahrheit in ihren Mittelpunkt stellten, um ihn für Sittlichkeit und Religion produktiv zu gestalten. Dabei hat sich uns ergeben, daß der Wahrheitsbegriff in der metaphysischen Spekulation einen durchaus falschen Sinn erhält; er ist in ihr eine inhaltlich unbestimmte verschwommene Wertbezeichnung, die weder der Sittlichkeit noch der Religion dienen und Rückhalt verleihen kann. Die Wahrheit ist dort unfrei im Dienste spekulativer Vorurteile. Ganz anders hat sich uns der Wahrheitsbegriff gezeigt, der auf dem festen Boden der Erkenntnis den Zusammenhang mit dem sittlichen Wollen sichert und der Maßstab wird für die Freiheit und Selbständigkeit, mit der sittlich autonomes Denken und Wollen in die Zukunft fortschreitet. Dieser Wahrheitsbegriff hat für uns noch an Bedeutung gewonnen, als wir seinen Zusammenhang mit der Religion aufweisen konnten: die Wahrheit der Religion ist ihr Anteil an der Freiheit und Selbständigkeit des sittlichen Strebens. Die Religion verfolgt mit ihren Gefühlskräften die gleichen persönlichen Ziele, die die Ethik als objektiv wahr erstrebt. Die Religion gewinnt an diesen sittlichen Wahrheitsmaßstäben der Ethik den starken Halt für ihre eigenen Forderungen und Willensstrebungen, und zwar gewinnt sie diese als klare notwendige Einsichten gegenüber aller unklaren Wahrheitsbehauptung einer philosophischen Spekulation. So bedeutet der Wahrheitsbegriff der Sittlichkeit einen starken Rückhalt für die Religion gegen die spekulativen Ansprüche der Metaphysik: immer kann sie auf dem Boden der Moral die klare Vernunft- und Wahrheitsbasis wiedergewinnen. Der sittliche Wahrheitsbegriff gewährt aber zugleich der Religion die Freiheit und Selbständigkeit des Wollens und Vollbringens, die ebenso der idealistischen Ethik der reinen Vernunft eignet. Was Religion und Sittlichkeit daher vor allem bedürfen, ist, daß ihnen die Lauterkeit der Wahrheit unverhüllt leuchte.

W. James' pragmatische Religionsphilosophie.

Von **Karl August Busch.**

Am 27. August d. J. ist W. James plötzlich gestorben. Freilich war er schon länger leidend, und doch hätte es niemand gedacht, daß er so schnell schon aus dem Kreis der Lebenden scheiden werde. Mit ihm ist einer der bedeutendsten, wenn nicht der bedeutendste der amerikanischen Gelehrten der Gegenwart dahingegangen. Viele unter uns haben ja immer noch nur ein Lächeln für alles, was amerikanisch ist und von drüben kommt. Und mit Spott und Lächeln hat man den Pragmatismus von jenseits des Ozeans bei uns empfangen. Und doch wird die Zeit kommen, wo sich

auch das geistige Amerika seinen vollen Platz an der Sonne erobern wird; an materieller Kultur hat es Europa bereits überholt. Das wird jeder zugeben, der einmal drüben war. Aber von W. James hat auch schon das geistesmächtige Europa gelernt. Über seine Psychologie herrscht nur eine Stimme. Der Meister der Anschauung, des Stils, des Sinns für das Konkrete und Praktische eint sich hier mit dem Naturforscher. So materialistisch seine Psychologie klingen mag, so ethisch und praktisch abgezweckt ist sie. J. ist Voluntarist, der praktische Wille, aus dem Triebleben emporsteigend, beherrscht alles. Reaktion ist das Grundschema, dem sich alle psychischen Erlebnisse einordnen. Gern gelesen wurden seine geistvollen Essays; theologisch eifrig diskutiert wurden seine „varieties" . . . . . ; mächtig Staub auf wirbelte sein „Pragmatismus", aber vielleicht noch mehr Mißverständnis. Und schließlich das letzte, was W. James schrieb, war eine Metaphysik, und zwar eine pluralistische, eine volle Absage an allen Monismus und Intellektualismus.

James stand in der Mitte der philosophischen Diskussion in Amerika. Er war der einflußreichste Psycholog, er faßte zum ersten Male die jungen religionspsychologischen Erkenntnisse zusammen und war selbst wie Keiner an der Religion und ihren Äußerungen interessiert. Selbst der Sohn eines Swedenborgischen Predigers in New-York[1]) und der Bruder des augenblicklich meistgelesenen amerikanischen Novellisten Henry James, ließ er nie von der Religion und verleugnete nie den Sinn für alle ihre Äußerungen, auch nicht für die bizarren und wunderlichen. Volle Gerechtigkeit suchte er dem Spiritismus widerfahren zu lassen und die mind-cure Bewegung erhielt zum ersten Mal durch ihn eine verständnisvolle Würdigung. Er war wie selten Gelehrter und Schriftsteller zugleich, immer lebendig und glänzend und frisch und interessant, konkret und praktisch, allen bloßen Theorien und Abstraktionen abhold.

Und wer ihn noch gar persönlich kennen lernen durfte! Wehmütig gedenke ich heute an die Stunden in seinem Hause, wo er mit mir im Winter in Harvard, als draußen der Schnee lag, am glühenden Kamin saß und mir, dem harten kantisch eingedrillten Schädel, klar machen wollte, was er eigentlich mit dem Pragmatismus wolle; daß nicht das apriori das Erste, sondern das Letzte, das Erste vielmehr die unmittelbare Wirklichkeit sei, wie wir sie empfinden und schmecken, betasten und erleben wollen und auf sie wirken. Die bestrickende Denkart des Psychologen umgarnte mich dann und raunte mir zu wie die Schlange im Paradies. Wenn ich aber wieder auf der Straße stand, dann wirbelten mir wie die Schneeflocken die Normen und absoluten Werte, die kategorischen Imperative und die Apriori um den Kopf, und W. James erschien mir wie der

[1]) geb. 1842.

leibhaftige philosophische Gottseibeiuns. Aber immer war er freundlich und liebenswürdig und hörte all meine unvollkommenen, englisch gestammelten Einwände . . und doch war mirs, als habe er recht, ungeheuer recht als Psychолog, aber furchtbar unrecht als Philosoph, wenn anders uns das Absolute nicht narrt als Irrlicht, das wir uns selbst geschaffen, um Boden unter die Füße zu gewinnen. In James stand wieder der anglikanische Empirismus auf wider allen Rationalismus, aber ohne die kritische Synthese zu erreichen.

Und nun ist James dahingegangen, ein glänzendes Gestirn, und hat wie einen Kometenschweif, zerstreut in seinen Büchern, einen Lichtschimmer von Bemerkungen hinterlassen, die zusammengesucht und zusammengesetzt, das Bild einer neuen, der pragmatischen, Religionsphilosophie ergeben, mit der wir uns auseinander zu setzen haben, von der wir als religiöse Psychologen und Empiristen ungeheuer viel lernen können, von der wir aber als deutsche Systematiker doch zuletzt uns unbefriedigt scheiden werden. Auch diese Religionsphilosophie paßt genau in den Rahmen ihrer Philosophie, auf deren Boden sie konzipiert ist. Und mit diesem Rahmen und Ansatz, dem Pragmatismus, wird sie stehen und fallen.

I. James' Schriften.

Wer in die Geschichte der systematischen Theologie blickt und die einander ablösenden Systeme mit der zeitgenössischen philosophischen Strömung vergleicht, findet bald unschwer heraus, wie die Theologie in ihren religionsphilosophischen Ansatzpunkten stets genau in den Rahmen der zeitgenössischen Philosophie hineinpaßt: So ist das altkirchliche Dogma konzipiert auf dem Boden des Hellenismus, die Scholastik ist bei Aristoteles in die Schule gegangen, die Theologie des 19. Jahrhundert wagte den Tanz mit Hegel und stützt sich heutzutage vornehmlich auf eine mehr oder minder Kantische Erkenntnistheorie. Auch die „metaphysikfreie" Ritschl'sche Theologie ist begreifbar als Antithese zum wissenschaftlichen Positivismus ihrer Zeit und in der Form, die ihr z.B. W. Herrmann gibt, das Gegenglied zu der rationalen neukantischen Schule in Marburg. Unsre jüngste theologische Systematik zeigt wiederum deutlich die neu einsetzenden Tendenzen einer neufichteischen Wertmetaphysik, und es hat auch nicht an Versuchen gefehlt, die Theologie mit dem Empiriokritizismus in Verbindung zu bringen.[2]) Eine der allerneuesten und meist diskutierten philosophischen Strömungen, die besonders in den Vereinigten Staaten von Amerika an den Universitäten Cambridge (Maß) und Chikago und auch in Oxford in England in W. James, John Dewey[3]) und F. C. S. Schiller ihre Vor-

[2]) Vgl. die Schrift des Lic. Dr. K. Heim-Halle: „Das Weltbild der Zukunft" Halle 1904.

[3]) John Dewey selbst ist jetzt Professor an der Columbia-Universität in Newyork.

kämpfer gefunden hat, aber auch in Deutschland Gesinnungsverwandte zählt,[4]) ist der sog. „Pragmatismus".

Das Textbuch des Pragmatismus, das mehr oder minder das Zentrum des von Jahr zu Jahr heftiger werdenden philosophischen Streites bildet und zumal die amerikanischen philosophischen Zeitschriften mit Diskussionen geradezu überschüttet hat, sind W. James' populärphilosophische Vorlesungen „Pragmatism", die er 1906 und 07 in Boston und Newyork über den Pragmatismus gehalten hat, (veröffentlicht 1907 bei Longmanns, Green and Co. in Newyork, von W. Jerusalem im selben Jahr ins Deutsche übersetzt, erschienen in Dr. W. Klinkhardts philos.-soziol. Bücherei Leipzig 1908). James ist weithin mißverstanden worden; er hat deshalb 1909 in einem weiteren Buche, betitelt „Meaning of truth"[5]) eine Anzahl Artikel gesammelt, die er in den letzten Jahren zur Verständigung über den Pragmatismus in verschiedenen amerikanischen Zeitschriften, besonders dem Journal of Philosophy, psychology and scientific methods,[6]) dem Sturmzentrum der pragmatistischen Debatte, veröffentlicht hatte. James hat inzwischen ferner seinen Pragmatismus zu einer Metaphysik entwickelt und dieselbe veröffentlicht als „A pluralistic universe" 1909,[7]) ursprünglich als Vorlesungen in Oxford in England gehalten. Schon in seinen früheren Schriften läßt sich der Pragmatismus deutlich verfolgen, so in dem Band Essays „The will to believe" 1898[8]) und in seinen jetzt auch bei uns recht bekannt gewordenen Gifford-Vorlesungen „the varieties of religious experience" 1902.[9])

F. C. S. Schiller ist mit mehreren Veröffentlichungen hervorgetreten, so vor allem mit seinen „studies in humanism"[10]) 1907 und früher mit seinen Essays „humanism"[11]); John Dewey, jetzt Professor an der Columbia-Universität in Newyork, früher in Chikago, hat in seinen mit Schülern zusammen herausgegebenen „studies in logical theory"[12]) dem Pragmatismus eine induktiv-logische Grundlage zu geben versucht. In

---

[4]) W. James rechnet Simmel, Eucken, Mach, Jerusalem und Ostwald zu seinen Gesinnungsgenossen. Neuerdings hat G. Jacoby sich als Pragmatist bekannt.

[5]) Longmanns, Green and Co. Newyork 1909.

[6]) begründet 1904, published fortnightly by the science Press, Lancaster, PA and NY.

[7]) „Hibbert Lektures at Manchester college on the present situation in philosophy". Longmanns, Green and Co. NY 09. Eine deutsche Übersetzung, besorgt von Prof. Dr. Goldstein-Darmstadt, wird demnächst erscheinen.

[8]) Longmanns Green and Co. NY. Ein Teil deutsch übersetzt von Th. Lorenz u. dem Titel „Der Wille zum Glauben". Stuttgart, Frommanns Verlag 1899 mit einem Geleitwort von Friedr. Paulsen.

[9]) Übersetzt von G. Wobbermin, Hinrichs, Leipzig 07. „Die Mannigfaltigkeit der religiösen Erfahrung".

[10]) F. C. S. Schiller, studies in Humanism. 1907. London, Macmillan Co.

[11]) Humanism, philos. Essays. London, Macmillan Co. 1903.

[12]) John Dewey, studies in logical theory. Chikago 1903.

Frankreich ist Bergson[13]) und in Italien Papini[14]) in Florenz das Haupt der Pragmatisten.

Die Theologie wird und muß sich auch mit dieser philosophischen Zeitströmung auseinandersetzen. Halb ist die Arbeit hier schon getan, sofern der Pragmatismus selbst, zumal in seiner Darstellung durch W. James, gerade beansprucht, der Religion und den idealen Interessen der Menschheit ein Helfer gegen den positivistischen Empirismus zu sein, ohne doch selbst die von ihm stark betonte radikal-empiristische Grundlage preiszugeben.[15]) Kein Buch, das W. James veröffentlicht hat, dessen A und O es nicht ist, der Religion und dem religiösen Glauben zum Recht zu helfen, das ihm zukommt. Seine frühen essays sind betitelt „Will to believe" und haben fast ausnahmslos das Recht des Glaubens zum Gegenstand. Seine „Varieties of religious experience" sind ein standard-work religiöser Psychologie und enthalten im Schluß James' eigene Bewertung der Religion und die Ansätze seiner pluralistischen Metaphysik. Sein „Pragmatismus" ist von der ersten Seite bis zur letzten von der Diskussion religiöser Probleme und der Definition und Bedeutung ihrer Wahrheit durchzogen. Ja es ist vielleicht nicht zuviel gesagt, wenn man behauptet, daß die ganze pragmatische Bemühung um die Definition von „truth" letztlich das Streben zur Wurzel hat, Prinzipien zu finden, die das Recht religiöser Konzeptionen und einer religiösen Lebensphilosophie dartun. Der Pragmatismus im weiteren Sinn, auch „Humanismus"[16]) genannt, kann ein Stiefbruder des Primats der praktischen Vernunft genannt werden.[17]) Dann aber sind wir nahe dabei, in die Linie des Idealismus, Kant, Fichte, Lotze, Ritschl einzubiegen und die religionsphilosophische Aufgabe, die der Pragmatismus stellt, wird für unsre gegenwärtige deutsche systematische Theologie besonders reizvoll und bedeutsam.

Weder der Pragmatismus selbst noch die pragmatische Religionsphilosophie hat bis jetzt eine systematische Darstellung als solche gefunden.[18]) Der Pragmatismus ist selbst noch im Werden, seine Diskussion dreht sich noch vorwiegend um den pragmatischen Wahrheitsbegriff, und James selbst

---

[13]) besonders Henri Bergson, l'évolution créatrice. Paris, Alcan 1908 cf. auch den Aufsatz K. Bornhausens, Die Philosophie H. Bergsons und ihre Bedeutung für den Religionsbegriff. ZThK 1910 Heft 1.

[14]) Papini's Schrift über den Pragm. steht noch zu erwarten.

[15]) Vgl. bes. 1. Kap. des „Pragmatismus".

[16]) von Schiller bevorzugt.

[17]) Vgl. L. Stein's Aufsatz im Archiv für systemat. Philos. 1908 und Th. Lorenz, Das Verhältnis des Pragm. zu Kant. Kantstudien XIV, 1.

[18]) Trefflich sind die Bemerkungen J. B. Pratts in seinem Buch 'What is pragmatism' NY 09 vgl. besonders Kap. V! Vgl. auch W. H. Johnson, Pragmatism, Humanism and Religion. Princeton theol. Review 08, VI, S. 544ff. und F. King, pragmatic interpretation of the christian dogma i. Monist 1905 XV p. 248ff.

war weder nach Temperament noch Stil befähigt, eine eigentlich systematische Philosophie zu liefern. Eine solche wäre auch der Grundtendenz des radikal-empiristischen Pragmatismus zuwider, der keine fertige absolute Wahrheit kennt[19]) und einen Horror vor allem „lasterhaften Intellektualismus“[20]) und seinem Mißbrauch der Abstraktion als einer Offenbarung höherer nicht in der realen Wirklichkeit als solcher gegebenen Wahrheiten hat.

Fast sämtliche Veröffentlichungen W. James' ruhen ursprünglich auf mehr oder minder populären Vorträgen und Vorlesungen, aber gerade hier ist James Meister des Stils und der Form. Es ist ein Genuß, seine Bücher zu lesen; sie sind voll von Anschaulichkeit, Geist und brillanten Illustrationen, beweglich, frisch, lebendig; aber deshalb ist es auch oft recht schwierig, seine Gedanken in einen systematischen Zusammenhang zu bringen, seine Grundtendenzen und apriori aufzuspüren, ja den Pragmatismus als solchen eindeutig zu fassen. Der Terminus „Pragmatismus“ erscheint bald als Methode,[21]) bald als philosophische Gesamttendenz,[22]) bald als Wahrheitstheorie[23]) und schließlich als Metaphysik[24]) und Weltanschauung. Schiller ist ein gleich brillianter Autor, schärfer in der Polemik und im ganzen systematischer als James. Die Beiträge Deweys zum Pragmatismus sind noch nicht sehr beträchtlich.[25]) Ich werde mich im folgenden wesentlich auf W. James beschränken.

II. Grundtendenz des Pragmatismus.

Ehe wir den Pragmatismus als Methode und Wahrheitstheorie und seine Beziehung zur Religion untersuchen, wollen wir versuchen, in weiten Umrissen ein Bild seiner Grundtendenzen im Zusammenhang mit seinen geschichtlichen Beziehungen zu zeichnen.

James ist von Haus aus Psycholog[26]), und er sieht alles im psychologischen Licht. So hat er es unternommen, mit kühnem Geist, alle Philosophien in zwei Reihen zu ordnen, die zwei Grundtemperamenten entsprechen,[27]) den tough-minded und tender-minded (Grobkörnige und Zartfühlende). Eines Menschen Philosophie ist Sache seines Temperaments, wie seine Religion Totalreaktion ist, differenziert gemäß seiner Temperamentsanlage: Optimisten und Pessimisten, „once-born“ und „twice-born“[28])

[19]) cf. z.B. Pragm. S. 31.
[20]) Vgl. Plur. univ. S. 60.
[21]) Pr. S. 166 M. of tr. S. 296.
[22]) Pr. S. 165 M. of tr. S. 297.
[23]) Pr. S. 34.
[24]) Pr. S. 300.
[25]) Neben s. „Studies in logical theory“ vgl. die Aufsätze, auf die W. James in s. Vorwort zu s. Pragm. aufmerksam macht.
[26]) cf. seine 2 Bde. „Principles of Psychology“ Henry Holt, NY 1890, die ein standard-work darstellen; auch das kürzere Textbook u. s. deutsche Übers. durch Marie Dürr 1909, Quelle & Meyer, Leipzig.
[27]) cf. bes. Kap. 1 des Pragmatismus und Kap. 1 des pluralistic universe.
[28]) cf. M. d. r. E. Kap. IV ff.

sind Temperamentsunterschiede. So auch in der Philosophie. Die Philosophie ist Ausfluß des Charakters; in den letzten Weltanschauungsfragen entscheiden nicht mehr Verstand oder Gründe, sondern emotionale Wünsche und Bedürfnisse, Postulate und persönliche Entscheidungen:

„Wir mögen sagen, was wir wollen: Der ganze Mensch in uns ist bei der Arbeit, wenn wir unsre philosophischen Meinungen bilden! Der Intellekt, der Wille, der Geschmack, das Gefühl, – sie alle sind gemeinsam tätig . . . . Die törichte Abstraktion eines Intellekts, welcher alle seine Beweisgründe in Worten formuliert und ihre Wahrscheinlichkeit sorgsam durch einen gemeinen Bruch abschätzt, sodaß sie allein durch die Größe seines Zählers und Nenners bestimmt wird, ist theoretisch ebenso albern wie praktisch unmöglich. Es ist fast unglaublich, daß Männer, die selbst als Philosophen tätig sind, behaupten, daß ohne Mitwirkung von persönlicher Vorliebe und persönlichem Glauben oder Ahnen eine Philosophie konstruiert werden kann oder je konstruiert worden ist . . . . (W. z. Gl. 100 – 101),[29]) oder im Pragmat. S. 3 f. „Die Geschichte der Philosophie ist zum großen Teile die Geschichte des Aufeinanderprallens menschlicher Temperamte . . (sc. der Philosoph) vertraut seinem Temperament. Er wünscht eine Welt, die dazu paßt, und glaubt deshalb an jedes Weltbild, das dazu paßt . . . (sc. dieses) das stärkste von allen Argumenten wird nie ausgesprochen". Und a. a. O. S. 22: „Was das System sein will, das ist ein Bild von dieser großen Welt Gottes; was es wirklich ist, das ist eine, — ach so überwältigend deutliche – Aufklärung darüber, wie gründlich seltsam oft die persönliche Eigenart[30]) eines unsrer Nebenmenschen beschaffen ist."

In seiner Klassifizierung der philosophischen Grundrichtungen und seiner Zurückführung derselben auf zwei Grundtemperamente rechnet J. die skeptischen Empiristen, Sensualisten, Materialisten, die oft pessimistisch, fatalistisch und irreligiös gestimmt sind, auf die eine Seite, unter die tough-minded; und die dogmatischen idealistischen Intellektualisten und Rationalisten mit ihrer optimistischen religiösen Haltung und ihrem häufigen Eintreten für Willensfreiheit auf die andere, unter die tender-minded. Der wichtigste Unterschied zwischen beiden ist aber ihr Verhältnis zu Monismus oder Pluralismus.[31]) James' Temperament wirft ihn selber vorwiegend auf die Seite der tough-minded; er beansprucht radikaler Empirist[32]) zu sein in dem Sinn, daß auch der Wahrheitsbegriff in empirischen Termini ausgedrückt werden muß,[33]) nur mit dem flagranten Unterschied, daß er der Religion gegenüber eine durchaus freundliche Stellung einnimmt, aber sie

[29]) Soweit deutsche Übers. vorhanden sind, zitiere ich nach den deutschen Ausgaben, sonst nach dem engl. Original.
[30]) von mir gesperrt.
[31]) Vgl. die Tabelle Pr. S. 7.
[32]) cf. W. z. Gl. Vorwort S. XI°.
[33]) s. später Abschnitt III.

nur in der empirischen, undogmatischen und antiintellektualistischen Form des Pluralismus vertreten zu können glaubt. Denn eben der radikale Empirismus fordert, alle Ansprüche zu berücksichtigen und alles Hypothetische in Betracht zu ziehen.[34]) Just die pragmatische Methode, dieser Zauberschlüssel, ist dazu berufen, die empiristisch-wissenschaftlichen und die religiösen Interessen mit einander zu versöhnen, einer radikalempiristischen Religionsphilosophie den Weg zu ebnen.

Mit diesem Psychologismus, der die Philosophien im Lichte der Temperamentsunterschiede sieht, ist ein relativistischer Individualismus[35]) gegeben, der nirgends absolute Wahrheit duldet, weil ihm jeder Anspruch als empirisch gegeben gleich wertvoll erscheint. Eben damit kommt in die pragmatische Philosophie ein skeptischer Zug, der aber durchaus nicht als radikaler pyrrhonistischer Skeptizismus verstanden werden darf. J. wehrt sich mehreremale[36]) entschieden dagegen, als solcher radikaler Skeptiker angesprochen zu werden; er ist es gerade, der im „will to believe" dem Glauben Bahn bereiten will, nicht um in den Dogmatismus hineinzuleiten, sondern dem Agnostizismus und Skeptizismus die Tür zu weisen. Diese Mittelstellung werden wir noch öfters bei James wiederfinden. Sie entspricht genau seinem individualistisch-relativistischen Temperament, das keinen Absolutismus duldet, keinen positiven, aber ebensowenig einen negativen, und doch empirischen und idealen Interessen beiderseitig gerecht werden will.

Betrachten wir in dieser philosophischen Haltung zunächst den radikalempiristischen[37]) Zug genauer. J. sagt selbst darüber Pragm. S. 31f.: „Der Pragmatismus repräsentiert eine uns durchaus vertraute Richtung in der Philosophie, nämlich die empirische Richtung, allein er repräsentiert sie in einer radikaleren und zugleich einwandfreiern Form, als die war, die sie bisher angenommen hatte. Ein Pragmatist wendet einem ganzen Haufen veralteter Gewohnheiten, die den Fachphilosophen lieb geworden sind, ein für

---

[34]) S. Pr. S. 80.

[35]) cf. J. Royce's „the problem of truth in the light of recent discussion" auf III. Internat. Kongreß für Philos. Heidelberg 1909.

[36]) cf. Die Erwiderung gegen Rickert und Münsterberg in Meaning of truth S. 265 Anm.

[37]) cf. Die Darstellung des rad. Emp. in den beiden Art. im J of philos. Vol. I Nr. 18: „Does consciousness exist?" (consciousness = things known; knowing = particular sort of relation towards one another) und V. I S. 539 u. 561ff.; „A world of pure experience": radikal meint Anerkennung der Verbindungen, soweit sie bestehen und wo sich nicht bestehen. Pure exp. ist nur ein andrer Name für flux or stream of thought oder sensations or 'facts'. cf. auch die Def. von pure exp. in „The experience of activity": psych. review vol. XII. Nr. 1: „Pure experience is a postulate: nothing shall be admitted as fact, except what can be experienced at some definite time by some experient . . . everything real must be experienced, and every kind of thing experienced must somewhere be real . . . .

allemal entschlossen den Rücken. Er wendet sich weg von Abstraktionen[38]) und Unzulänglichkeiten, weg von Problemlösungen, die nur Worte sind, weg von schlechten apriori-Begründungen, von festgelegten Prinzipien, von geschlossenen Systemen, weg von dem Absoluten und den Ursprüngen. Er wendet sich vielmehr zu der Wirklichkeit und Angemessenheit, zu den Tatsachen, zum Handeln und zur Macht. Das bedeutet soviel als Herrschaft der empirischen Stimmung und ehrliches Aufgeben des rationalistischen Temperaments. Es bedeutet die freie Luft und die mannigfachen Gestaltungen der Natur, entgegengehalten dem Dogma, der Künstelei, dem Anspruch auf endgültige Wahrheit."

Dieser Empirismus ist von L. Stein[40]) nicht übel Neu-Humismus getauft worden. Es ist in der Tat der alte Nominalismus[41]) in neuem Gewand; derselbe alte erbitterte Haß gegen Abstrakta, Dogmen, Prinzipien, apriori und die Freude an „Tatsachen" und „Wirklichkeit". J. versteht daher Kant nur als Rationalisten, der fertige Kategorien über den Strom der Wirklichkeit stülpt. Zwar verkennt er selbst nicht das aktive Element in unsrer Erkenntnis. Er hat im Gegenteil sein Leben lang in seiner funktionellen Psychologie[43]) dafür plaidiert, daß unser Geist nicht ein leeres weißes Blatt Papier ist, auf das die Wirklichkeit ihre Zeichen malt, sondern eine Reaktionsmaschine,[44]) die auf ihre Weise auf die Reize der Außenwelt reagiert und das Erfahrungsmaterial auf ihre Weise gestaltet, ordnet und bildet nach ihren Zwecken und Bedürfnissen. Deshalb ist das Fertigsein der Kantischen Kategorien dem radikalen Empiristen verhaßt. Unsere Lebenszwecke sind nie erschöpft, die Wirklichkeit ist stetig werdend und wachsend,[45]) auch unsre Kategorien werden ständig je nach Bedürfnissen gebildet und verdanken ihnen ihr Dasein, so festgewurzelt und nützlich sich auch die populärsten wie „Ding, Identität, Verschiedenheit, Gattungen, Geister, Körper, Eine Zeit, Ein Raum, Subjekt und Attribut, Kausalität, Phantasiegebilde einer Wirklichkeit" (p. S. 108) auch bisher erwiesen haben mögen.[46]) Den anglo-amerikanischen hegelianisierenden Idealismus (Bradley, Green, Royce ꝛc.) verfolgt J. auf Schritt und Tritt als

[38]) von mir gesperrt.
[40]) in Anm. 17 genannten Aufsatz.
[41]) J. selbst leugnet nicht s. Verwandtschaft mit dem Nom., cf. Pr. 63 S. 168. cf. auch Baldwin, The Limits of Pragmatism. Psych. Review XI. 04. — cf. auch J.'s Auslassung über Kant und den engl. Geist in der Philos. „The pragm. method" Journal of philos I No. 25.
[43]) cf. bes. Kap. I u. II seiner „Principles of Psychology" auch I S. 12ff., 82ff. 284ff., 420ff., 510ff., II 373ff., 404ff.
[44]) cf. bes. die kurze Darstellung der Reaktionstheorie in „Will to believe" (engl.) S. 113—114.
[45]) Pr. S. 165.
[46]) Vgl. das ganze Kap. V des Pragm.

„Rationalismus" oder „lasterhaften Intellektualismus", der einen terminus ohne Rücksicht auf die durch ihn repräsentierte Wirklichkeit, bezüglich der ihm allein Bedeutung zukommt (cf. Plur. univ. S. 60), gebraucht. Unter „Empirismus" versteht J. in Plur. univ. die Haltung, das Ganze von seinen Teilen aus zu erklären, und unter „Rationalismus", die Teile vom Ganzen aus (cf. Plur. S. 7f.). Der Rationalismus geht daher mit dem metaphysischen Monismus, der Empirismus mit dem metaphysischen Pluralismus, den zu verteidigen der ganze Band „A pluralistic universe" gewidmet ist.

Uns in Deutschland liegt die ganze Debatte über das monistische metaphysische Absolute ziemlich fern, unser Kantianismns hat der Hegelschen Metaphysik fast völlig den Garaus gemacht. Nicht so auf anglo-amerikanischen Boden. Hier steht Hume wider Hegel, James wider Bradley und Royce; das Drama Nominalismus-Realismus zieht in neuer Inszenierung und Einstudierung wieder über die Bühne. James selbst bekennt (Prag. S. 33) seine Verwandtschaft mit Nominalismus, Utilitarismus und Positivismus, soweit sie antiintellektualistische Tendenzen repräsentieren. Aber im Unterschied von ihnen nennt er seinen Empirismus „radikal", weil ihm auch die eingewurzeltsten Doktrinen des Positivismus nur Hypothesen sind, so vor allem die des Monismus, und „weil er nicht auf halbem Wege stehen bleibt, wie es der unter dem Namen des Positivismus, des Agnostizismus oder des wissenschaftlichen Naturalismus umgehende Empirismus so häufig tut, indem er dogmatisch behauptet, mit dem Monismus habe sich alle Erfahrung irgendwie in Einklang zu bringen . . ., für den ersten Blick stellt die Welt einen Pluralismus dar; . . . . absolute Einheit . . ist noch immer nicht entdeckt worden. . . ."[47])

Der Radikalismus und Antiintellektualismus dieses pragmatischen Empirismus geht soweit, wie wir sehen werden, auch den Wahrheitsbegriff seines rationalen Charakters zu entkleiden und ihn in die Sphäre des Geschehens und der konkreten Wirklichkeit hineinzuziehen. „Aus Tatsachen[48]) ergeben sich Wahrheiten, diese aber dringen wieder weiter in die Tatsachen ein und fügen neue hinzu. Diese neuen Tatsachen schaffen oder offenbaren neue Wahrheiten, und so geht es immer weiter bis ins Unendliche. Die Tatsachen selbst sind dabei nicht wahr, sie sind einfach. Wahrheit ist die Funktion unsrer Urteile, die inmitten der Tatsachen entstehen und enden" (Prag. S. 142f.). Oder in Meaning of truth S. 41 Anm. 6: „The whole truth-relation falls inside[48]) of the continuities of concrete experience, and is constituted of particular processes . . . . .[49])" Oder sehr charakteristisch in dem er-

[47]) cf. W. z. Gl. Vorwort S. XI.
[48]) von mir gesperrt.
[49]) cf. auch Pr. S. 162.

kenntnistheoretischen Schlußdialog in „M. of. truth" S. 295: „Where you see three[53]) distinct entities in the field, the reality, the knowing, and the truth, I see only two. Moreover, I can see what each of my two entities is known-as, but when I ask myself, what your third entity, the truth, is known-as, I can find nothing distinct from reality. . . ." Doch eine eingehendere Erörterung speziell des pragmatischen Wahrheitsbegriffs wollen wir noch aufschieben.

Wir zitierten oben S. 335 eine Stelle, in der J. von dem Pragmatismus sagt, daß er sich wegwende von Abstraktionen usw. und hinwende zur Wirklichkeit, zu den Tatsachen, zum Handeln und zur Macht. Damit ist der Pragmatismus nicht nur in seiner empiristischen Tendenz charakterisiert, sondern ebenso in einer weiteren aktivistischen oder voluntaristischen.[50]) Dieser Aktivismus ist ebenso wie der Empirismus James' in seiner Psychologie begründet, deren Grundkonzeption das Bewußtsein als Reaktionsapparat auffaßt:[51]) Wir kopieren nicht die Wirklichkeit — wozu existierte auch solch überflüssige „Doppelausgabe" der Welt?[52]) — sondern gestalten sie um nach Zwecken zum Leben; „die Welt ist plastisch und ist, was wir aus ihr machen" (Pragm. S. 154). „Was wir von der Wirklichkeit aussagen, das hängt . . . von der Perspektive ab, in die wir sie hineinstellen" (Pr. 156). „Wir teilen den Strom der sinnlich gegebenen Wirklichkeit nach unsrem Willen"[53]) in Dinge. „Wir schaffen die Subjekte unsrer wahren und ebenso unsrer falschen Urteile. Wir schaffen auch die Prädikate. Viele Prädikate drücken nur die Beziehungen der Dinge zu uns und unsern Gefühlen aus" (Pr. 162). „Wir sind schöpferisch in unsrem Erkennen" (103). Schiller nennt diese Lehre deshalb Humanismus.[54])

Man fühlt sich bei diesen Sätzen an Kant erinnert. Auch J. gibt diesem Gefühl Pr. S. 158 Ausdruck; und doch sagt er, daß sich diese pragmatistisch-humanistische Lehre zu Kant verhalte „wie ein Satyr zu Hyperion" (158 ebenda), denn „zwischen Kategorien, die aufblitzen, bevor[53]) die Natur da war, und Kategorien, die sich im Beisein der Natur allmählich bildeten (als sich bewährende Erfindungen des frühen gesunden Menschenverstandes cf. Kap. V des Pragm.), gähnt die ganze Kluft zwischen Rationalismus und Empirismus" (Pr. 158). Alle Erkenntnis und Theorie steht schließlich im Dienst der aktiven Persönlichkeit. „Theorien sind Werkzeuge". Alle Ideenbildungen stehen im Dienst des menschlichen Lebens und seiner Zwecke. Und im Handeln, d.h. dem wirklichen aktuellen Leben, kommen

[50]) s. o. S. 335 u. Anm. 44.
[51]) vgl. auch Schiller, Studies in Humanism. 1907 Kap. 1. S. 12: „Humanism a conscious application to epistemology of a teleological psychology which implies ultimately a voluntaristic metaphysic".
[52]) Pr. S. 165.
[53]) von mir gesperrt.
[54]) vgl. Pragm. Kap. VII.

wir der Wirklichkeit am nächsten: „Unsre Taten, unsre Tummelplätze, wo wir uns selbst zu schaffen, wo wir zu wachsen glauben, sie sind diejenigen Teile der Welt, denen wir am nächsten stehen, die Teile, von denen wir die intimste[55]) und vollständigste Kenntnis haben. . ." (Pr. S. 184).

Aber nicht nur in dem sekundären Charakter aller Erkenntnis macht sich dieser humanistische Aktivismus geltend, sondern vor allem in dem Entscheid der letzten Lebensfragen, der Weltanschauung. Und gerade hier wird die Antithese zum Rationalismus am schärfsten; ihrer Verteidigung dient letztlich das ganze Buch „Will to believe", ja schließlich mehr oder minder alle Schriften J.'s. Right to believe, so ist der oft verspottete Titel zu verstehen, das Recht des Menschen zu glauben in der Richtung, in die ihn seine Bedürfnisse als handelndes und lebendiges sich durchsetzendes Wesen weisen. „Die Gefühlsseite unsres Wesens darf[56]) nicht nur, sondern muß eine Option zwischen verschiedenen Behauptungen entscheiden, wo es sich um eine echte Option handelt, welche ihrer Natur gemäß nicht aus intellektuellen Gründen entschieden werden kann; denn wenn man unter solchen Umständen sagt: ´Triff gar keine Entscheidung, sondern laß die Frage offen!`, so ist dies selbst eine gefühlsmäßige Entscheidung . . . und mit derselben Gefahr verknüpft, die Wahrheit zu verlieren" (W. z. Gl. S. 12).

Dieser Aktivismus durchzieht als Grundton ebenso den pragmatischen Wahrheitsbegriff. Die Wahrheit wird nicht nur, wie wir oben sahen, in der empirischen Wirklichkeit gesucht, sondern sie wird da gefunden, wo sich Ideen wirksam erweisen, nützliche Konsequenzen offenbaren, es sei ein Abstraktum,[57]) das uns zum Konkreten leitet, oder ein Objekt, das an seinen Wirkungen erkannt wird, oder endlich ein Glaube, der unser Handeln beeinflußt.[58]) Wir werden in unserem dritten Teile diesen Wahrheitsbegriff noch genau zu untersuchen haben. Hier interessiert uns allein seine Grundtendenz als eine Ausstrahlung der aktivistischen Weltanschauung, die James' Philosophie zu Grunde liegt.

Ein „dramatisches" Temperament bestimmt, grobkörnig und um die konkrete Wirklichkeit besorgt, die philosophische Haltung J.'s. Aber diese Wirklichkeit ist nicht eine statische, sondern eine dynamische. Die Welt ist nicht fertig, sie wird und wächst. Und wir selbst sind mit unseren Taten vielleicht die entscheidenden Faktoren.[59]) Aber diese Wirklichkeit eben als im Fluß begriffen und in all ihren Kontrasten, Zusammenhängen und Zusammenhanglosigkeit ist ein Vielfaches, nicht eine Einheit. Vielfach sind

[55]) V. m. gesperrt.
[56]) V. m. gesperrt.
[57]) cf. Pratt, what is pragmatism. Kap. II.
[58]) cf. W. z. Gl. S. 67.
[59]) cf. J. Dewey: „What does pr agmatismmean by 'practical'?" Journ. of philos. V. 08 S. 85 ff.

auch in ihr die in ihr zu ihrer Erlösung wirkenden Geister, unsre Helfer im Kampf ums Leben.

Dieses Ineinander empirischer und energistischer Konzeptionen findet seine Einheit wohl am ehesten im biologischen Begriff „Leben". Er ist die unausgesprochene Grundkonzeption James'. Leben, wie es ist, nicht wie es vorgestellt wird. Leben in seiner bunten, aller Zusammenfassung hohnsprechenden Mannigfaltigkeit, in seinen Typen und Temperamenten. Leben, das aber zugleich auch alle die idealen Interessen als reale Faktoren einschließt, die von Anfang die Menschheit bewegen. Fließendes Leben, einem unbekannten und ungesicherten Ziele[60]) (ultimate) entgegenwirkend, ohne Vorherbestimmung, ohne alles umschließende ein für allemal fixierte Gesetze und Kategorien, Imperative und alleinseligmachenden Glauben, eine unfertige Weltwirklichkeit, Leben, zu dem jeder seinen Beitrag liefert und das jeder mitgestalten muß, ein ernstes moralisches Spiel, in dem vielleicht nur ein Teil „gerettet" wird und ein Teil „verloren" geht.[61])

III. Die pragmatische Methode.

Wir haben nun schon einige Male das mysteriöse Wort „Pragmatismus" und „pragmatisch" ꝛc. gebraucht, das den Schlüssel zu dem Schloß dieser Philosophie zu bilden scheint, ohne genau zu sagen, was damit gemeint ist. Man geht nun völlig in der Irre, wenn man Pragmatismus von πράσσειν ableitet[62]) und hinter der neuen Philosophie einen Appell an das Handeln vermutet. Wir haben zwar Aktivismus in J.'s Philosophie gefunden, und doch ist keineswegs mit diesem Grundzug allein der Sinn des Pragmatismus als solcher erfaßt. J. selber leitet Pragm. von πράγματα = particulars ab[63]) und versteht unter der pragmatischen Methode,[64]) die Frage nach der empirischen Bedeutung irgend einer Idee oder Behauptung in der konkreten Wirklichkeit. Pragmatisch kann noch am ehesten durch den Terminus „praktisch", wie er im populären Sprachgebrauch gehandhabt wird, wenn man Theorie und Praxis einander gegenübersetzt, wiedergegeben werden. Der Pragmatismus ist vielfach gröblich mißverstanden worden. J. selbst zählt in „meaning of truth" S. 280 ff. nicht weniger als 8 Mißverständnisse auf, die in der Diskussion binnen kurzem aufgetreten sind, und hat seinen Erstlingsvorlesungen über den Pragmatismus einen ganzen Band gesammelter, kürzlich in verschiedenen

[60]) Pr. S. 100.

[61]) Vgl. Postscript of varieties of r. exp. S. 526 u. über Bergsons Philosophie plur. univ. Kap. VI.

[62]) cf. M. of truth S. 184 cf. S. 52, 210, 211.

[63]) cf. M. of truth S. 209 ff.

[64]) cf. Die berühmte California-address James', abgedr. J. of Philos. V. No. 25, 04, früher in the California University Chronicle Sept. 98. Der Inhalt außer der wichtigen Def. „beliefs are rules for action etc. . . . . ist in Kap. 2 und 4 des Pragm., in XII. der M. d. r. E. enthalten, ebenso im postscript daselbst.

Zeitschriften zuvor einzeln erschienener Artikel über die pragmatische Methode und ihre Wahrheitstheorie folgen lassen, um klarer zu machen, was eigentlich mit Pragmatismus gemeint ist. Und wer hinter den Pragmatismus gekommen ist, muß sich eigentlich wundern, daß er ihn je mißverstanden hat. Das Herz des Pragmatismus ist die Frage nach der Bedeutung von abstrakten Ideen in der realen Wirklichkeit, sozusagen nach dem „Barwert"[65]) der Abstraktion im Konkreten, das empirische Äquivalent des Rationalen, Wahrheit in empirischem Ausdruck, Ursache im Effekt, Glaube im Handeln. Aber das alles wird noch viel klarer, wenn wir J. selbst reden lassen.

Nach J. ist der Pragmatismus „zunächst eine Methode, um philosophische Streitigkeiten zu schlichten, die sonst endlos wären" (Pr. S. 27). „Die pragmatische Methode besteht in solchen Fällen in dem Versuch, jedes dieser Urteile dadurch zu interpretieren, daß man seine praktischen Konsequenzen[66]) untersucht." Charles Pierce hat diese Methode zuerst in seinem Aufsatz: „Wie wir unsre Ideen klar machen können" in der Zeitschrift Popular Science Monthly, Jan. 1878, folgendermaßen definiert. „Pierce sagt . . ., daß wir, um den Sinn eines Gedankens herauszubekommen, nichts anderes tun müssen, als die Handlungsweise bestimmen, die dieser Gedanke hervorzurufen geeignet ist. Die Handlungsweise ist für uns die ganze Bedeutung dieses Gedankens[67]) . . ." (Pr. 28). Das ist das Prinzip des Pragmatismus.

Diese Methode erweist sich nun als äußerst fruchtbar in der Entscheidung anscheinend unlösbarer methaphysischer Probleme (cf. Kap. III des Pr.). Mit „Substanz" meinten wir darnach nichts anderes als eine Gruppe von Attributen (Pr. S. 53); „Gott" und „Materie" sind völlig gleichwertig, wenn sie den bisherigen Weltbestand völlig gleichgut erklären, denn sie weisen in der konkreten Wirklichkeit keine Unterschiede auf, ebenso wie die Substanz sich nicht anders als in ihren Attributen in concreto zu offenbaren weiß. Ganz anders aber liegt der Fall, wenn wir die Zukunft in Rechnung ziehen, wie sie von solchen Prinzipien, Gott oder Materie, bestimmt gedacht werden muß. Dann macht es für uns einen beträchtlichen Unterschied, ob die Welt dem blinden Spiel unbewußter Atome oder einer Vorsehung anvertraut ist; denn Herrschaft der Materie und der Atome bedeutet für die Zukunft der Erde Tod und Erstarrung, aber 'Gott' Verheißung (promise). Also meint Materie und Gott für uns etwas völlig Verschiedenes. Wichtig im Augenblick ist uns nur das pragmatische Verständnis solcher Gedanken wie „Materie" und „Gott". Gott bedeutet Verheißung, das ist der empirische Barwert dieser Idee, der Kassenwert dieser Banknote. „Zweck" und „freier Wille" be-

[65]) cf. Pr. S. 28.
[66]) cf. Pr. S. 28.
[67]) von mir gesp.

deuten in concreto ebenfalls empirisch Verheißung, d.h. die Möglichkeit einer besseren Welt als die gegenwärtige. Abgesehen von dieser empirischen Bedeutung kommt diesen Abstrakten als solchen keine zu.[68]) Hier haben wir den reinsten Neu-Nominalismus vor uns, in den freilich die Frage nach der Bedeutung einer Konzeption für mein Handeln mit hereinspielt. Er wird noch deutlicher, wenn wir nun den pragmatischen Wahrheitsbegriff untersuchen.

Der Pragmatismus will zweitens eine Wahrheitstheorie sein. J. macht dem Rationalismus den Vorwurf, daß er Wahrheit nicht zu definieren weiß oder den Fragesteller nur mit solch vagen Definitionen wie sie z.B. Rickert[69]) gibt: „Wahrheit ist ein Name, für alle Urteile, die zu fällen, wir uns durch eine Art imperativer Pflicht verbunden fühlen", abspeist. Demgegenüber weiß der Pragmatismus allein zu sagen, was wir mit dem Wahrheitsbegriff meinen; wenn er einen wirklichen Sinn haben soll, muß er einen empirischen Barwert haben.

Die Stellen, die man nun hier zur Erläuterung des pragmatischen Wahrheitsbegriffs anführen könnte, sind Legion; die beiden Bücher Pragmatism und Meaning of truth bieten sie auf jeder Seite. Halten wir uns zunächst an Kap. VI des Pragm.:

Wir definierten oben die pragmatische Methode als die Frage nach dem empirischen Barwert der Ideen. Eine Idee ist auch der Wahrheitsbegriff. Als Idee muß er einen Barwert haben. Wahrheit muß erlebt werden können. Wahrheit muß einen realen Unterschied in der konkreten Wirklichkeit ausmachen. So kommt J. zu der Definition (p. S. 125): „Wahre Vorstellungen sind solche, ... die wir verifizieren[70]) können; falsche Vorstellungen sind solche, bei denen dies alles nicht möglich ist. Das ist der praktische Unterschied, den es für uns ausmacht, ob wir wahre Ideen haben oder nicht."

Und J. sagt weiter, diese Verifikation wahrer Ideen ist nicht nur ein Akzidens, sondern „das ist der Sinn der Wahrheit" (126). „Die Wahrheit einer Vorstellung ist nicht eine unbewegliche Eigenschaft, die ihr inhäriert. Wahrheit ist für eine Vorstellung ein Vorkommnis (happens), it becomes true, is made true by events" (Pragm. S. 126, engl. Ausg. S. 201).

„Aber was bedeuten die Worte verification (Bewahrheitung) und validation (Geltendmachen) in pragmatischem Sinn?" (Pr. S. 126). „Wahre Gedanken führen uns nämlich durch Handlungen und durch neue Gedanken, die sie anregen, zu andern Teilen der Erfahrung ... unter der Verification eines Gedankens verstehen wir eben nichts anderes, als dieses an-

[68]) Pr. S. 76.
[69]) Pr. S. 144.
[70]) von mir gesp.

genehme Vorwärtsbringen[71]) . . . Der Besitz wahrer Gedanken bedeutet überall zugleich den Besitz wertvoller Mittel zum Handeln. . . . Der Besitz der Wahrheit ist keineswegs Selbstzweck, sondern ein Mittel zur Befriedigung irgendeines Lebensbedürfnisses" (Pr. S. 127). Hier spielt in den Empirismus des Wahrheitsbegriffs wieder derselbe Aktivismus herein, wie wir oben sahen, nicht nur sofern die Idee „arbeitet", sondern auch sofern das die Verifikation beurteilende Individuum das Urteil über sie und ihren biologischen Wert fällt.[72]) J. scheut sich nicht den Satz zu formulieren: „(eine Vorstellung) ist nützlich, weil sie wahr[73]) ist oder wahr, weil sie nützlich ist. Beide Sätze bedeuten dasselbe, nämlich, daß hier eine Gedanke da ist, der verwirklicht und verifiziert werden kann. 'Wahr' ist der Name für jede Vorstellung, die den Verifikationsprozeß auslöst und 'nützlich' der Name für die in der Erfahrung sich bewährende Wirkung" (Pr. S. 128).

Nun ist es freilich klar, daß wir nicht alle Vorstellungen verifizieren; wir haben eine Menge „wahrer" Gedanken, die wir auf guten Glauben (credit) hinnehmen, die verifiziert werden können und irgendwo und irgendwann und von irgendjemand verifiziert worden sind. Daher gilt der weitere Satz: „Indirekte oder bloß potentielle[75]) Verifikationsprozesse können also ebenso wahr sein, wie vollständige Verifikationen" (S. 131 Pr.). So ist „Wahrheit" nur der Kollektivname für Verifikationsprozesse, wie Klima für die Summe der an einem bestimmten Orte gewöhnlichen Wetterfolgen oder Schlaf für eine Summe in der Nacht sich selbsttätig vollziehender Prozesse im menschlichen Organismus (cf. Pr. S. 139). „Das Wahre" ist das, was uns auf dem Wege des Denkens vorwärts bringt, so wie „das Richtige" das ist was uns in unsrem Benehmen vorwärts bringt (Pr. S. 140, engl. Ausg. S. 222: the 'true' is the expedient in the way of our thinking, just as the 'right' is only the expedient in the way of our behaving).

Diesem Wahrheitsbegriff liegt die humanistische Auffassung von der Ökonomie der Abstrakta zu Grunde. Abstrakta und Theorien sind Denkmittel, intellektuelle Arbeitswerkzeuge, sie stellen nichts für sich dar, sondern sind eine Kurzschrift, die uns hilft, in der Wirklichkeit gleichsam Sprünge statt langsame Schritte zu machen, Banknoten, Checks anstatt Barmünze. In dem Arbeitswert, soverstanden in ihrer „Nützlichkeit", liegt

[71]) von mir gesp.

[72]) In meaning of truth betont J. stark, daß in dem pragmat. Wahrheitsbegriff scharf zwischen truth, we ches einer Idee inhäriert, und facts, die einfach sind (cf. o. S. 336), unterschieden werden muß. Ideen sind wahr oder nicht, facts existieren oder nicht. Es kann also nicht argumentiert werden, etwas ist wirklich, weil es nützlich ist, sondern eine Idee ist wahr, wenn sie in concreto realisiert werden kann und mich vorteilhaft voranbringt.

[73]) von mir gesp.

[75]) von mir gesp.

ihre Wahrheit. Ihre Wahrheit hat den Sinn, daß sie arbeiten (work), daß sie uns in nützliche Beziehung zu neuer Wirklichkeit bringen; und sofern sie das tun, so weit sind sie wahr. Eine Hypothese, eine Theorie, eine Idee, ein Gedanke, der nicht „arbeitet", wird als „falsch" oder unbrauchbar verworfen. Dieser Humanismus hat letztlich eine empiristisch-nominalistische wie energetisch-aktivistische, kurz vor allem eine antiintellektualistische Weltkonzeption zum Hintergrund; Denken ist ein Diener unseres Lebens. Alles steht im Dienst des Handelns. Alles dient unseren Lebenszwecken, und nur das in concreto Wirkliche kümmert uns, das Einzelne. Gedanken sind nicht Selbstzwecke, keine „an-sich"-Wahrheiten, sondern Werkzeuge zum Leben und Vorwärtskommen. Ihre Wahrheit ruht auf ihrer Brauchbarkeit oder kürzer: was brauchbar ist im oben angegebenen Verständnis, ist „wahr". Weiterhinaus hat „Wahrheit" keinen Sinn. Aller reiner Rationalismus, der in den Ideen als solchen ohne Beziehung zu ihrer Verifikationsmöglichkeit in concreto die Wahrheit findet, ist ein Irrtum; denn alle Begriffe sind nicht infallible Abbilder der Wirklichkeit, sondern funktioneller Ersatz eines bestimmten Ausschnitts der Wirklichkeit, mit dem wir arbeiten (cf. Kap. VI in plur univ.). Die Welt ist nicht fertig und kann nicht fertig abgebildet werden, sondern wird fortwährend durch unsere Aktivität gestaltet, durch neue Lebenszwecke und neue Aktivität im Denken, die uns zu neuen Wirklichkeiten leitet. Also auch unsere Kategorien werden fortwährend neu je nach ihrer und für ihre Brauchbarkeit gebildet und erzeugt.

Wir haben hauptsächlich den Pragm. nach dem Buch „Pragmatism" gezeichnet. Ohne Zweifel ist er hier noch utilitaristischer und humanistischer oder subjektivistischer gestimmt als in dem späteren erläuternden Band „Meaning of truth". Hier wird der Pragmatismus streng realistisch, d.h. die Ideen sind wahr, die uns zu der von ihnen repräsentierten realen Einzelwirklichkeit leiten. Alle Erwägungen über den Arbeitswert, den die Ideen für uns haben, scheiden aus, und stark unterstrichen werden die Beziehungen, die die Ideen zu der objektiven realen Wirklichkeit haben, die in ihrer selbständigen Wirklichkeit als Sinnesdatum dem pragmatischen Urteil gänzlich entzogen ist. J. ist Realist. Das darf nie vergessen werden. J. leugnet zwar, daß er seinen Pragmatismus je geändert habe, aber wenigstens hat er eine Seite in Meaning of truth weit stärker betont und den strikten Humanismus verlassen. J. zitiert in der Vorrede seines M. of Truth selbst eine Anzahl Stellen aus dem Pragm. Kap. VI., die meist völlig im Sinne subjektivistischer Willkür mißverstanden worden sind, und gibt ihnen im folgenden eine fast strikt nominalistische Auslegung, sodaß er doch wieder hart an die von ihm selbst perhorreszierte Kopietheorie streift.

So ergeben sich also im Pragmatismus folgende Gedankengänge: 1) Wahre Gedanken müssen sich in empirischem Ausdruck darstellen:

Wahrheit muß einen Barwert haben, sie muß einen realen Unterschied ausmachen, oder ein „wahrer" Gedanke muß einen Verifikationsprozeß auslösen.

2) Die Wahrheitsbeziehung meint nichts anders als useful consequences, satisfactorily leading; true ideas are working hypotheses. In diesem Sinn meinen true und good oder useful oder satisfactory dasselbe (Meaning of truth S. 89).

3) Wohlzubeachten ist hier, daß dieses Vorwärtsgebrachtwerden physically oder mentally sein kann. (M. of tr. XIV und S. 52 Anm.), practically or intellectually (Pr. S. 134). So kann J. sich in seinem Kap. über die Mißverständnisse des Pragmatismus unter Nr. 7 wehren gegen die These: „Der Pragmatismus verkennt das theoretische Interesse" (M. of truth S. 206). In diesem Zusammenhang betont er emphatisch „pragmata means things in their plurality . . . particular consequences can perfectly well be of a theoretic nature[76]) . . . The loss of every old opinion of ours which we see that we shall have to give up, if a new opinion be true, is a particular theoretic as well as a particular practical consequence" (ibid S. 211). Ja an anderem Ort, in „A plur. univ.", zählt J. gar vier Dimensionen der „Rationalität" des Universums auf, („rational" bedeutet dasselbe wie satisfactory, good, useful, true — oder alles zusammen), die es annehmen kann: „intellectual, aesthetical, moral und practical im engsten Sinn" (S. 112). Eine wirkliche „rationale" (wahre) Weltkonzeption müßte möglichst allen vier Dimensionen genügen.

Endlich haben wir 4) zu beachten, daß J. wohl unterscheidet zwischen truth und reality oder 'true' und 'literally' oder 'really true'. Es ist ein Mißverständnis des Pragmatismus (s. Mean. of tr. S. 186 „third misunderstanding: pragmatists cut themselves off from the right to believe in ejective realities") zu meinen, daß sein Wahrheitsbegriff irgendwie sich auf die Wirklichkeit des Objekts bezieht: „Alle unsre Wahrheiten sind Überzeugungen vom Vorhandensein einer Wirklichkeit, und in jeder bestimmten einzelnen Überzeugung tritt diese Wirklichkeit als etwas Unabhängiges[77]) auf, als etwas, das vorgefunden und nicht hervorgebracht wird (Pr. S. 154)[78]). In Meaning of tr. heißt es ausdrücklich: „If you call the object of knowledge 'reality' and call the manner of its being cognized 'truth' . . . it seems to me, that you escape all sorts of trouble" S. 296.

In James Psychologie ist das Urdatum, das nicht angezweifelt werden kann, der Bewußtseinstrom, der flux of experience: hier sind

[76]) von mir gesp.
[77]) von mir gesp.
[78]) Damit steht der extreme Humanismus in Widerspruch.

unmittelbare Data. James vertritt einen commonsense-Realismus, wie er für die Psychologie als positive Wissenschaft nicht zu vermeiden ist; die Objekte sind da, wie wir sie sehen, hören, betasten usw. Kein Zweifel kommt auf an der Realität der Außenwelt. Die Dinge der Außenwelt sind aus demselben Stoff gemacht, wie die Vorstellungen von ihr oder beide sind ganz dasselbe, einmal als 'mindstuff' und einmal als Außending. cf. James' Aufsatz: „Does consciousness exist?" J. of phil. Vol I Nr. 18 04. S. 480: „A given undivided portion of experience, taken in one context of associates, plays part of a knower, of a state of mind, of „consciousness", while in a different context the same undivided bit of experience plays the part of the thing known, of an objective 'content'". Die Frage nach der „Wahrheit" hat nach der pragmatischen Methode nur Sinn inbezug auf Ideen, Gedanken und Abstrakta. Dies Prädikat 'true' sollte daher für reality gänzlich vermieden werden. Keineswegs genügt J. das einzige Kriterium des satisfactorily leading, good consequences, working, die den Inhalt unsres Wahrheitsbegriffs ausmachen; dann nicht, wenn es gilt, letzte Hypothesen als wirklich wahr oder „wirklich" oder als Realität zu statuieren. So sagt er . . . „was für uns besser sei, zu glauben, das sei wahr, vorausgesetzt, daß es nicht mit anderen Lebensförderungen in Konflikt kommt[79])" (Pr. S. 49). Und (S. 51 ibid.): „Als annehmbare Wahrheit gilt ihm einzig und allein das, was uns am besten führt, was für jeden Teil des Lebens am besten paßt und was sich mit der Gesamtheit der Erfahrungen am besten vereinigen läßt (and combines with the collectivity of experience's demands, nothing being omitted" S. 80 engl. Ausg.). In d. M. d. r. E. Kap. XIII. nimmt diese Argumentation die Form an, daß die religiösen Tatsachen und die sich darauf aufbauende Hypothese mit psychologischen Theorien in Einklang gesetzt wird und dann für wirklich und objektiv wahr gehalten werden kann. (S. 46): „eine der Pflichten der Religionswissenschaft darin besteht, die Religion mit den übrigen Wissenschaften in Verbindung zu setzen, so werden wir gut tun, zu allererst dies „Höhere" so zu umschreiben, daß auch die Psychologen zustimmen können. . . ."

Pragmatismus meint also keineswegs: „Alles, was nützlich ist, ist wahr und wirklich"; das ist Pseudopragmatismus schlimmster Sorte.[80]) Sondern das, was sich verifizieren läßt, wird von uns wahr genannt. Ebensowenig ist aber andererseits power to work nur ein Akzidenz des Wahrheitsbegriffs. Damit würden auch die Rationalisten dem Pragmatismus zustimmen. Das wäre Semipragmatismus. Sondern für den echten Pragma-

[79]) von mir gesp.

[80]) Die Terminologien entnehme ich D. C. Makintosh: 'Can pragmatism furnish a philosophical basis for theology'. Harvard theol. review III, S. 10.

tismus besteht die Wahrheit in dem Erlebnis, daß man glücklich und befriedigend zum Konkreten geleitet wird; „wahr" meint nichts anders als verification oder verifiability, Möglichkeit des Verifiziertwerdenkönnens. Darüber hinaus hat Wahrheit keinen Sinn. Sie ist keine abstrakte Wesenheit für sich. Es gibt nicht Wahrheit, sondern Wahrheiten.[81]) Diese Verification mag in verschiedenen Fällen verschieden zum Ausdruck kommen. Die Wahrheit der Objekte liegt in ihren Wirkungen, die Wahrheit der Abstrakta in den ihnen entsprechenden Konkreta und die Wahrheit eines Glaubens in dem von ihm hervorgebrachten Handeln, in seinem Verheißungscharakter, in seinem Wert für das praktische wirkliche konkrete Leben. Dieses letzte ist aber für unsern speziellen Zweck der wichtigste Aspekt des Pragmatismus. (Fortsetzung folgt.)

Besprechungen.

F. W. Förster. Sexualethik und Sexualpädagogik. Zweite, vermehrte Auflage. Kempten, Kösel, 1909. XV und 236 Seiten brosch. ℳ 2.40, geb. 3.—.

Frauenbewegung und Sexualethik. Beiträge zur modernen Ehekritik. 2. Auflage. Heilbronn, Salzer, 1909. 176 S. brosch. ℳ 2.40, geb. 3.—.

Försters Buch hat nach knapp zwei Jahren eine 2. Auflage erleben dürfen. Das ist erfreulich. Es ist ein ehrlicher Kämpfer gegen die Leichtfertigkeit in der Behandlung dieser Probleme. Ohne Zweifel ists Försters Verdienst, daß er die Behandlung der sexuellen Frage klar und bestimmt auf den Boden einer naturüberlegenen und naturbeherrschenden Geisteskultur stellt — der Gedanke der allerdings allein auf diesem Wege zu gewinnenden Naturveredelung und -vollendung tritt nicht so deutlich heraus — und daß er die ganze Schwierigkeit der geistigen Disziplinierung grade dieses Stückes Natur erkennt und — vielleicht bis zum Extrem deutlich — ausspricht. Gerade in der Behandlung dieser Fragen wird sich immer am klarsten zeigen, ob man ein Geistiges dem Natürlichen überordnet und diesem nun soweit einen wirklichen Wert zuerkennt, als es dem Geistigen unterstellt worden ist, oder ob man, um nur ja die verpönte Verschandelung der Natur zu vermeiden, sich selber nicht bewußt, in einen gröberen oder feineren Naturalismus verfallen ist. Das Letztere begegnet von dem Augenblicke an, da man anfängt von einer Güte und Reinheit des unverdorbenen Naturtriebes zu schwärmen — als ob das Sittliche (Güte und Reinheit) nicht immer etwas anders wäre als die im besten Falle indifferente Natur. Ja sogar wenn Förster, auf die Menschheitserfahrung sich berufend, den dämonischen Charakter dieser nicht ohne lange Übung des Charakters zu disziplinierenden Naturregungen hervorhebt, hat er ganz sicher die Wahrheit mehr auf seiner Seite als z.B. Wegener in seinem vielgelesenen Büchlein: „Wir jungen Männer". Und es dürfte wirklich mehr Lebenskenntnis, als sie hinter all den modernen Utopien

[81]) Diese Klassifizierung entnehme ich Pratt (s. S. 331 Anm. 18).

von einer ganz neuen sexuellen Ethik steht, der Forderung Försters zu Grunde liegen, alle die Hilfsmittel in ihrem vollen Wert zu erkennen und wirklich ernstlich zu benutzen, welche uns die alte Moral als das Erbe generationenlanger Erfahrung und großer Lebens- und Menschenkundiger der Vergangenheit in die Hand gibt.

Schade nur, daß sich F. etwas um die Wirkung bringt, welche seine Gedanken haben könnten. Seine Art ist sehr aggressiv; immer aber reichte die Wirkung einer ruhigen Auseinandersetzung letztlich weiter als diejenige einer heftigen Polemik. Und noch bedenklicher: oft ist es beinahe so, als reize es F. im Gegensatz gegen eine herrschende Mode möglichst Irritierendes zu sagen. Er schießt immer wieder einmal über das Ziel hinaus. So, wenn er ohne kritische Einschränkungen für das mönchische Gelübde auch des Gehorsams eine Lanze bricht und der heil. Elisabeth ihre nicht zu leugnende Nichtachtung nicht etwa der Freuden des Ehe- und Familienlebens, sondern seiner bindenden und von F. selbst als unauflöslich betonten Pflichten als heroische Tat der Überwindung anrechnet. Das ist eine nicht unbedenkliche Kritiklosigkeit in der entgegengesetzten Richtung. Es wird darum gelten sich mit F. ruhig und besonnen auseinanderzusetzen. –

Auch die „Beiträge zur modernen Ehekritik", von verschiedenen Verfasserinnen, unter dem Sammeltitel: Frauenbewegung und Sexualethik erschienen, haben rasch ihre 2. Auflage erlebt. Der bedeutendste Beitrag ist von Marianne Weber: Sexualethische Prinzipienfragen, eine Erweiterung ihres bekannten Vortrages auf dem evang.-sozialen Kongreß in Straßburg 1907. Alle Beiträge zeichnen sich aus durch gesunde Sachlichkeit und nüchternen Sinn. Die ganze kleine Sammlung ist ein ehrendes Dokument der modernen Frauenbewegung. Th. Steinmann.

Narziß Ach. Über die Willenstätigkeit und das Denken. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1905. 294 S. *M* 10.–.

Die neuere Psychologie hat in weitestem Umfang das Experiment in ihren Dienst genommen, in der Hoffnung, das exakte Verfahren, dem die Naturwissenschaft so große Erfolge verdankt, auch für die Geisteswissenschaften nutzbar machen zu können. Sie hat auch bereits auf dem Gebiete der einfacheren psychischen Vorgänge, insbesondere der Lehre von der Empfindung, unzweifelhafte Erfolge zu verzeichnen. Dagegen wurde ihr mehrfach ihre bisherige Unfruchtbarkeit auf dem Gebiete der „höheren geistigen Vorgänge" entgegengehalten.

Neuerdings hat sich nun aber eine ganze Anzahl experimenteller Untersuchungen den verwickelteren Erscheinungen des Seelenlebens zugewandt. Besonders mit dem Denken, dem Urteilen, der „Abstraktion", dem Schlußverfahren hat sich bereits eine Anzahl eingehender und sorgfältiger Arbeiten beschäftigt. In derselben Richtung liegt nun auch das Buch von N. Ach, das besonders das Wesen der „Willenstätigkeit" durch eine große Zahl sorgfältig angestellter Versuche aufzuhellen strebt.

Der Verfasser schickt ein interessantes Kapitel über das Verhältnis von Selbstbeobachtung und Experiment voraus, in welchem der Selbstbeobachtung eine wesentlich größere Bedeutung eingeräumt wird, als dies z.B. in der Schule Wundts geschieht. Darauf folgt die Darstellung einer Anzahl von Versuchen über die verschiedenen Formen der Reaktionen d.h. derjenigen Vorgänge, bei denen auf einem vorher bekannten oder nichtbekannten Sinnesreiz in einer irgendwie vereinbarten

Weise mit einer Bewegung geantwortet wird (S. 31ff.). Das wichtigste Kapitel ist das vierte, in welchem der Verf. den Begriff der „determinierenden Tendenzen" einführt, die er in die nächste Beziehung zur Willenstätigkeit bringt. Unter „determinierenden Tendenzen" versteht er „Wirkungen", „welche von einem eigenartigen Vorstellungsinhalte, der Zielvorstellung, ausgehen und eine Determinierung im Sinne oder gemäß der Bedeutung dieser Zielvorstellung nach sich ziehen." Bei einer Versuchsanordnung mit sinnlosen Silben wurde z.B. der Versuchsperson die folgende Instruktion gegeben, welche am einfachsten ein ungefähres Bild von den Versuchen geben kann: „Es werden Karten erscheinen (im Kartenwechsler), welche mit sinnlosen Silben beschrieben sind, bei „jetzt" nehmen Sie sich vor, einen sinnlosen Reim auf diese Silbe zu nennen, diesen möglichst sofort nach dem Erscheinen der Karte auszuführen und in den Schallschlüssel zu sprechen. Nach dem Versuch schildern sie, was sie erlebt haben!" (S. 196f.). Die Versuche zeigten, daß durch die so gegebene „Zielvorstellung" der Ablauf des geistigen Geschehens in eigenartiger Weise determiniert wird. Einen derartigen auf die Wirksamkeit von früheren determinierenden Tendenzen zurückzuführenden Ablauf geistiger Prozesse bezeichnet nun der Verfasser als „eine gewollte, bezw. als eine mit dem „Einverständnis" des Subjektes vor sich gehende Handlung" (S. 230). Wesentlich ist dabei nur noch, daß wir uns dieser „Determinierung" als solcher „bewußt" sind.

Der Verfasser hat so in einer Reihe mit großer Genauigkeit und Umsicht durchgeführter Experimente, deren Art und Weise hier nur angedeutet werden konnte, den Einfluß nachgewiesen, den eine im Bewußtsein längere Zeit festgehaltene Vorstellung auf den Ablauf des geistigen Geschehens ausübt. Etwas anderes aber ist die Frage, ob damit wirklich die Willenstätigkeit des Menschen getroffen ist, ob nicht eine bewußte „Determinierung" oft genug vorkommt, ohne daß man dabei von Willen reden kann. Für die eigentliche Willenshandlung des Menschen ist das einheitliche Zusammenwirken einer großen Zahl innerer und äußerer Faktoren charakteristisch, das mit seiner unendlich vielseitigen Verzweigung im wirklichen Leben durch das auch noch so scharfsinnig ersonnene Schema einer experimentellen Anordnung auch nur annähernd kaum je erreicht werden wird.

Dresden. Th. Elsenhans.

Preis-Aufgabe. Die Kantgesellschaft (Geschäftsführer Prof. Dr. Vaihinger-Halle) schreibt eine fünfte Preisaufgabe aus mit einem 1. Preis von 1500 Mark, den Geh. Rat Prof. Dr. Imelmann-Berlin gestiftet hat, und mit einem 2. Preis von 1000 Mark, dessen Stiftung Prof. Dr. Walter Simon-Königsberg, Direktor A. von Gwinner-Berlin und Dr. Ludwig Jaffé-Berlin verdankt wird. Das von Prof. Dr. Vaihinger formulierte Thema lautet: „Kants Begriff der Wahrheit und seine Bedeutung für die erkenntnistheoretischen Fragen der Gegenwart." Preisrichter sind die Professoren Otto Liebmann-Jena, Richard Falckenberg-Erlangen und Paul Menzer-Halle. Die näheren Bestimmungen nebst einer Erläuterung des Themas sind gratis und franko zu beziehen durch den stellvertretenden Geschäftsführer der Kantgesellschaft Dr. Arthur Liebert, Berlin W. 15, Fasanenstraße 48.